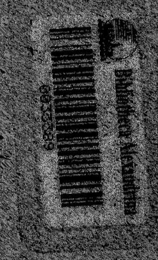
مصادر الديموقراطية

ثقافة المجموع أم دور النخبة

إعداد
لاري دايموند





دار الساقي

مصادر الديموقراطية

ثقافة المجموع أم دور النخبة

مصادر الديموقراطية

ثقافة المجموع أم دور النخبة

إعداد

لاري دايموند

ترجمة

سميه فلوعبود



دار الساقي

الطبعة الأولى ١٩٩٤

تم نشر هذا الكتاب بالتعاون مع مؤسسة تعزيز الديموقراطية
والتغيير السياسي في الشرق الأوسط

ISBN 1 85516 720 4

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت – لبنان
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١) : فاكس: ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI

London Office : 26 Westbourne Grove, London W2 5RH, Tel: 071-221 9347 ; Fax : 071-229 7492

المسهمون في هذا الكتاب

ـ **جهاد عودة**: المدير المسؤول عن «مركز التنمية السياسية ودراسات التنمية الدولية في القاهرة». من مؤلفاته الأخيرة باللغة الانكليزية، دراسة بعنوان: «An Uncertain Response: The Islamic Movement in Egypt» صدرت في مجموعة جايمز بيسكاتوري:

«Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis» ودراسة بعنوان: «The Normalization of the Islamic Movement in Egypt» صدرت في مجموعة مارتن مارتي و ر. سكوت آبلبي:

«Accounting for Fundamentalism» ودراسة بعنوان: «The Foreign Policy of a Fragmented Polity: The Case of Sudan» صدرت في مجموعة علي دسوقي وبهجت كوراني:

«The Foreign Policies of the Arab World»

نعومي شازان: أستاذة العلوم السياسية في الجامعة العبرية في القدس. لها دراسات عديدة حول السياسة والدولة والمجتمع المدني والديموقراطي في افريقيا. من مؤلفاتها كتاب بعنوان: «Anatomy of Ghanian Politics: Managing Political Recession 1969-82» وكتاب بعنوان: «Ghana: Coping with Uncertainty» (مع ديبوراه بيلّو)، وكتاب بعنوان:

«The Precarious Balance: State and Society in Africa» (بإشراف دونالد روتشيلد)، وكتاب بعنوان:

«Early State in Africa» (مع س. ن. إيزينشتاد وم. أبيتول).

وكتاب بعنوان: «Politics and Society in Contemporary Africa» (مع روبرت

مورتيمور، وجون رايڤنهيل ودونالد روتشليد). تم انتخابها كعضو في الكنيسيت عام ١٩٩٢.

لاري دايموند: باحث كبير في مؤسسة هوڤر ونائب رئيس تحرير في «Journal of Democracy» من مؤلفاته: «Class, Ethnicity and Democracy in Nigeria»، وله مقالات وأبحاث عديدة حول الديموقراطية وتطبيق الديموقراطية في نيجيريا وأفريقيا بالمقارنة مع دول أخرى. من المجموعات التي شارك فيها: «Democracy in Developing Countries» (مع خوان ج. لينز وسايمور مارتن ليپسيت)، و: «The Democratic Revolution: Struggles for Freedom and Pluralism in the Developing World, Reexamining Democracy»

(مع غاري ماركس)، و «Israeli Democracy Under Stress»

(مع يهود سپرينزاك) و: «The Global Resurgence of Democracy» (مع مارك ف. بلاتنر).

إيرغون أوزبودون: أستاذ القانون الدستوري والسياسة المقارنة في كلية الحقوق في جامعة أنقره، ورئيس «جمعية العلوم السياسية التركية»، ونائب رئيس «المؤسسة الديموقراطية التركية». من مؤلفاته حول السياسة الديموقراطية في تركيا ومن خلال نظرة مقارنة، كتاب: «Social Change and Political Participation in Turkey» ومن المجموعات التي شارك فيها: «The Political Economy of Income Distribution in Turkey»، (مع عيدين يولوسان)؛ و: «Atatürk: Founder of a Modern State» (مع علي كازانسيغيل) و:

«Competitive Elections in Developing Countries» (مع مايرون واينر).

پول إ. سيغموند: أستاذ العلوم السياسية في جامعة پرينستون. في أربعة عشر كتاباً وأكثر من مئة مقالة تناول الأوضاع السياسية في أميركا اللاتينية والاقتصاد السياسي فيها، والأوضاع السياسية في تشيلي بنحو خاص، والفكر السياسي، والقانون الطبيعي، والديموقراطي، ولاهوت التحرير. من مؤلفاته:

«The Democratic Experience» (مع راينهولد نيبهور)، و: «Natural Law in Political Thought, the Overthrow of Allende and the Politics of Chile, 1964-76» و: «The Military Institution in Latin America» (مع روبرت ويسون)، و: «Liberation Theology at the Crossroads: Democracy or Revolution?»

ريتشارد سيسّون: أستاذ العلوم السياسية والنائب الأول لعميد جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلس. من مؤلفاته العديدة: «Elections and Party Politics in India» (شارك في

تحـــريـــره دوايـــن مـــارفـــيـــك)، و: «The Congress Party in Rajasthan» و: «Representative Institutions and the Democratic Polity: Some Socioeconomic Explanations»، و: «Comparative Politics: Institutions Behavior and Development» (مع دايفيد ت. كاتيل)، و:

«Congress and Indian Nationalism» (مع ستانلي أ. ولپيرت)، و: «War and Secession: Crisis and Decision in South Asia 1971» (مع ليو روز)، وهو يعمل في هيئة التحرير في مجلتي «Asian Survey» و«Asian Affairs».

مقدمة
الثقافة السياسية الديموقراطية

لاري دايموند

الثقافة السياسية «عادت» إلى دراسة علم السياسة المقارن. إلاّ أنّ الشك لا يزال قائماً في كون الثقافة السياسية ليست مفهوماً فعّالاً فحسب ـ يجعلنا نتبيّن انتشار القيم السياسية والمعتقدات والمفاهيم السائدة بين السكان على نحو مميّز وراسخ نسبياً ـ بل أيضاً (وإلى حدّ أبعد) في كون الثقافة السياسية مفهوماً مفيداً لأنه يفسر لنا الكثير.

في إطار علم السياسة المقارن، قليلة هي المشكلات التي تبدو، من منظور الثقافة السياسية، قابلة للتوضيح أكثر مما تبدو أصول نشأة الديموقراطية واستمراريتها، وتؤكّد النظريات البارزة حول الديموقراطية، الكلاسيكية والحديثة، أن الديموقراطية تتطلب من المواطنين مجموعة خاصة من القيم والتوجهات السياسية: الإعتدال، والتسامح واللطف والفعالية والمعرفة والمشاركة. كانت الاعتقادات بشرعية النظام والقدرات على فهمها تعتبر دائماً عنصراً حاسماً في تغيير النظام، ولها تأثيرها خصوصاً على استمرارية الديموقراطية أو انهيارها[1]. أظهرت الأعمال الرائدة لآلموند (Almond) وفيربا (Verba) وإنكيليس (Inkeles) وسميث (Smith) أن الدول تختلف بشكل ملحوظ في أنماط معتقداتها وقيمها ومواقفها الوثيقة الصلة بالسياسة، وأن عناصر الثقافة السياسية هذه تتحدد بوضوح في الدول في أطار التجارب الحياتية والتعليم، والطبقة الاجتماعية[2]. منذ أواخر الخمسينات قدم سايمور مارتن ليبسيت (Seymour Martin Lipset) دليلاً وافياً يثبت أن هناك علاقة إيجابية قوية بين التطور الاقتصادي والديموقراطية، وأن الاعتقادات والمواقف والقيم السياسية هي متغيّر مؤثر وهام في هذه العلاقة[3]. في عام ١٩٨٠ قدم إنكيليس ودايموند دليلاً أكثر وضوحاً لوجود علاقة بين مستوى التطور الاقتصادي وانتشار القيم الديموقراطية في الدول. وفي محاولتهما ضبط التطور الاقتصادي توصلاً إلى أن ثمة روابط اجتماعية (طبقية) ايجابية

قوية، في الدول المتخذة كنماذج في دراستهما، بين معدّلات التسامح والثقة والفعالية والقناعة الذاتية ومعدل الدخل القومي للفرد في تلك الدول[٤]. ومؤخراً أظهر رونالد إنجلهارت (Ronald Inglehart)، مستنداً إلى بيانات استطلاع شملت أكثر من عشرين دولة أوروبية في معظمها، أن القناعة الحياتية، والثقة المتبادلة بين الأشخاص، ورفض التغيير الثوري ترتبط بشدة ليس بالتطور الاقتصادي فحسب، بل بالديموقراطية المستقرة، و«أن الثقافة السياسية قد تشكل حلقة حاسمة بين التطور الاقتصادي والديموقراطية»[٥].

وعلى الرغم من هذه الخلفيات النظرية والتجريبية الجديرة بالاهتمام، والتي تدفع إلى الظن بأن الثقافة السياسية تلعب دوراً هاماً في تطور الديموقراطية وبقائها (أو اخفاقها)، فإن أعمال جيل ما بعد الستينات حول الديموقراطية تميل إلى تجاهل الظاهرة، خصوصاً على المستوى الجماهيري. في «المقدمة» (Forword) يذكر آلموند بعض النزعات السياسية والفكرية في العلوم الاجتماعية، التي عارضت أو رفضت، خلال الستينات والسبعينات نظرية الثقافة السياسية، من اليمين واليسار على حد سواء. ولكن إلى جانب الحملات المنهجية لنظريات التبعية والماركسية الجديدة والخيار المنطقي، هناك كثير من الأبحاث حول الديموقراطية يستند إلى منطلقات نظرية أكثر تقليدية أظهرت بدورها بعض الإعتراف بمتغيّر الثقافة السياسية.

إن دمج متغيّر الثقافة السياسية في تحليلات نشأة الديموقراطية قد شدّد باصرار (حتى مرحلة متأخرة) على النخبة السياسية. وعرفت نهاية الستينات نظريتين تأسيسيتين حول هذا المتغيّر الفاعل، لروبرت داهل (Robert Dahel)، ودانكورت راستو (Dankwart Rustow) في مؤلفه «Polyarchy» (الحكم المتعدّد)؛ يرى داهل ان الحكم المتعدّد المستقر (الديموقراطية الليبرالية) يبدو مرجحاً للظهور في سياق تاريخي سبق فيه توسّعُ المنافسة السياسية توسّعَ المشاركة السياسية (كما هو حاصل في انكلترا والسويد). تاريخياً، كان هذا المسلك ناجحاً للغاية لأن قواعد وتطبيقات وثقافة السياسة التنافسية تطورت أولاً عند نخبة قليلة عملت فيها «أواصر الصداقة والعائلة والمصلحة والطبقة والايديولوجيا» على كبح حدة الصراع. «في فترة لاحقة، بعد إدخال المزيد من الطبقات الاجتماعية في السياسة كان من السهل تأهيل هذه الطبقات اجتماعياً للمشاركة بمقتضى قوانين وممارسات السياسة التنافسية التي سبق وتطورت بين فئات النخبة، ونتج عن ذلك شكل من نظام «الأمن المتبادل» الذي تطور في مراحل سابقة كان الصراع فيها أكثر انحساراً. إن القيم والقوانين والتوجهات السلوكية التي تشكل أساساً لهذا النظام من الأمن المتبادل ـــ التسامح والثقة والتعاون والكبح والتكيّف ـــ «قابلة لتتكون بين أفراد نخبة صغيرة يشتركون في وجهات نظر متماثلة، أكثر منها بين أفراد مجموعة كبيرة ومتغايرة من القادة الذي يمثلون طبقات اجتماعية بأهداف ومصالح وتطلعات شاسعة الاختلاف»[٦]. وعلى الرغم من أن التحليلات النظرية المتأخرة للتحولات الديموقراطية سوف تشدّد أكثر على حالات حديثة لنشأة الديموقراطية مجدداً، على نحو

متكرر وبدون معالجة واضحة للثقافة السياسية (أو لما أسهم به داهل)، فإنها ستكون مدينة بالكثير لصياغات داهل وراستو الفكرية[٧].

كانت مقالة راستو حول التغيّرات الديموقراطية المؤثرة على نحو خاص في توجيه الاهتمام إلى عنصر النخبة المتغيّر، وإلى العوامل السياسية والبنيوية والوضعية التي تحدد خيارات النخبة وتفاعلاتها ونقلاتها الجوهرية في مجال القيم. وعلى نحو ما ورد في نظرية داهل، فإن الديموقراطية في نموذج راستو تبدأ عندما تقرّر فئة صغيرة نسبياً من النخبويين، في فترات زمنية أو في مراحل تاريخية شهدت تغيراً أساسياً: بـ «قبول التعدُّد داخل الوحدة»، وخوض صراعاتها سلمياً في إطار قوانين واجراءات ديموقراطية[٨]. في كلتا النظريتين، لا ينجم هذا القرار الحاسم أساساً عن نقلة في القيم الرئيسية بل عن اعتبارات استراتيجية ـ ادراكات متبدلة للخطر. يختار النخبويون الديموقراطية ذرائعياً لأنهم يدركون أن ثمن محاولة إخضاع منافسيهم السياسيين يفوق كلفة التسامح معهم (واشراكهم في منافسة منظمة دستورياً)[٩]. ويلوح، على نحو بارز، في هذه الحسابات، الحذر من الضعف الناتج عن الوقوع في أزمة سياسية أو التخوف من عنف جماعي[١٠]. وقد تلعب دوافع أكثر مبدئية دوراً في خيار الديموقراطية، لكن «طالما أن الأمر تسوية حقيقية فإنها ستبدو خياراً في المرتبة الثانية بالنسبة لكافة الفئات الرئيسية المعنية. في مرحلة القرار ليست الأهمية للقيم التي يتمسك بها القادة على نحو مجرّد، بل للخطوات الملموسة التي يودون اتخاذها»[١١]. فيما بعد، في «مرحلة التعويد»، تكتسب الخيارات المحتملة والذرائعية للقادة السياسيين تعهداً أعمق، متجذراً في القيم والمعتقدات، من خلال ممارسة النخبويين وجمهور المواطنين على حد سواء للديموقراطية بشكل مستمر وناجح.

إنّ نشأة الديموقراطية من خلال تكيّف النخبة تشكل أيضاً موضوعاً أساسياً في عمل أرند ليبهارت (Arend Lijphart) حول الديموقراطية الاتحادية في المجتمعات التي تعاني من انقسامات عميقة. ومع أن وجود تقليد سابق بتكيُّف النخبة يُعدُّ شرطاً مؤاتياً في هذا النمط من الديموقراطية، يؤكد ليبهارت على «عناصره الإدارية والعقلانية والهادفة والتعاقدية»، التي قد تدفع بالنخبة السياسية المتصارعة سابقاً إلى أنماط تكيفية (اتحادية) كوسيلة لتحاشي تكرار «الحوداث المأسوية» كالحرب الأهلية مثلاً[١٢]، أو لصدّ «الخطر المتواصل للنزعات الانفصالية»[١٣]. لأن هذا النموذج يمثل السيطرة المدعومة وحرية التصرف من قبل نخبويين من فئات مكتفية ذاتياً، ومنفصلة («زمر مغلقة»)، جامعاً بين العزل المشترك على المستوى الجماهيري والتعاون الفوقي على مستوى النخبة، فانه لا يعتمد على نشر ثقافة النخبة الاسترضائية بين عامة الناس. يؤكد ليبهارت، بالفعل، أن قوانين لعبة التكيف في البلاد المنخفضة «هي جزء من الثقافة الوظيفية التي تطورت وغرست في النخبة، وليست من الثقافة الجماهيرية»[١٤].

في كل واحدة من هذه النظريات نلحظ بروزاً تدريجياً ومتزايداً للثقافة الديموقراطية، الموجودة منذ البداية أو بشكل بارز على مستوى النخبة، كنتيجة للخيارات الذرائعية الاستراتيجية التي يتخذها عدد صغير نسبياً من اللاّعبين السياسيين. كان هذا، في الواقع، النموذج الذي يرتكز إلى التجربة التاريخية البريطانية، والذي استهل به آلموند وفيربا كتابهما «الثقافة المدنية» «Civic Culture»:

«وجد الهويغيون (Whigs) الارستقراطيون أن من الممكن الدخول في ائتلاف مع تجار وصناعيين مستقلين، لترسيخ مبادىء السيادة والتمثيل البرلمانيين على نحو متين. القوى التقليدية الارستقراطية والملكية استوعبت ما يكفي من هذه الثقافة المدنية لتنافس ذوي الميول العلمانية من أجل الدعم الشعبي، وفي الواقع لتليين مواقفهم وحثهم على محبة واحترام الأمة ومؤسساتها العريقة.

«وما برز كان ثقافة ثالثة، ليست تقليدية ولا حديثة بل مشتركة بينهما؛ ثقافة تعدّدية ترتكز إلى تبادل الأفكار والإقناع، ثقافة إجماع وتنوّع، ثقافة سمحت بالتغيير إلاّ أنها جعلته معتدلاً. تلك كانت الثقافة المدنية. وفي ظلّ هذه الثقافة المتماسكة، تستطيع الطبقات العمالية أن تدخل في عالم السياسة وأن تجد من خلال التجربة والخطأ لغةً لصوغ مطالبها والأساليب التي تجعلها فاعلة»[١٥].

بعد رجوعه حديثاً إلى هذه المعالجة وإلى الكتابات المتأخرة حول المراحل الانتقالية، يصف آلموند الديموقراطية بأنها «حالة تكوّن» مستمر. قد تصل الديموقراطية المستقرة إلى «مرحلة التوازن» في هذه العملية لكنها تكون «معرضة للتقدم أو للتأخر» (كما يدل خيار داهل لتعبير «**الحكم المتعدّد**» بدلاً من الديموقراطية)[١٦]. يبدو تغيّر الثقافة السياسية عاملاً متغيراً أساسياً في تقرير متى وكيف يتجه نظام سياسي للإقتراب أو الابتعاد أكثر عن المثال المتكامل «للديموقراطية».

إنَّ الكتابات الأقرب عهداً حول الانتقال الديموقراطي تتمفصل مع الكتابات المبكرة في نواحٍ لها دلالتها (إن لم تكن واضحة في معظم الأحيان). في مؤلفاتهما العديدة التي يدرسان فيها التحولات الديموقراطية، والتي قدمها غيليرمو أودّونيل (Guillermo O'donnell)، يتابع فيليب شميتّر (Philippe Sechmitter) ولورنس هوايتهيد (Laurence Witehead)، على نحو مشابه، التركيز على خيارات تفاعل نخبويّين مناضلين استراتيجياً في نظام فاشستي وفي المعارضة الديموقراطية له. وهما، مثل راستو، يستبعدان بصراحة أهمية التحول إلى إجماع مسبق على القيم الديموقراطية. يبدأ التحوّل في نظام حكم عندما ينشقّ النظام ويحسب جزء من قيادته أن مصالحه تتعزّز أفضل (أو أن المخاطر تصبح أقلّ) باعتماد الليبرالية. يتضمن نموذج أودّونيل وشميتّر انتقالاً بواسطة عناصر أساسية من نظام الحكم

والمعارضة معاً، نحو ثقافة سياسية ذرائعية وأكثر ليونة، إلاّ أن النموذج يؤكد على قيادة النخبة لعمليات سياسية، من مناورة وتحريك وتفاوض ـ تشبه لعبة شطرنج متقنة متعدّدة الطبقات ـ والتي تبدو فيها الثقافة السياسية في خلفيتها مجرد متغير ضمني. ومع أنهما يتناولان انبعاث الوعي السياسي وفاعلية العاملين على المستوى الجماهيري ـ تراجع الخوف والغضب والاستعداد لتبنّي أعمال خطرة للمعارضة ـ فهما لا يلتفتان في هذا السياق إلى التغيرات في القيم والأعراف والمعتقدات وكيف أنها تحفّز وتعكس وتسبق مرحلة الانتقال(١٧).

تتضمّن دراسة خوان لينز (Juan Linz) التي تركز على النخبة، أكثر من معظم الدراسات في هذا المجال، أبعاداً معينة للثقافة السياسية عند النخبة وذلك في تأكيدها على «إخلاص» المعارضة الديموقراطية، وكون هذا الاخلاص متغيراً أساسياً في تحديد ما إذا كان ثمة عملية إنحلال سوف تبدأ بالاعتمال. ومع أن لينز يطرح مؤشراته العشرة «للإخلاص» في سياق صوغ قواعد سلوكية أكثر تحديداً، فإن هذه المؤشرات تشتمل على عناصر عامة للثقافة الديموقراطية كالتسامح والاعتدال، والأهم من ذلك انها تشتمل على التزام بقواعد اللعبة الديموقراطية (مع أنها لا تحدد إلى أي مدى يجب أن تتجذر هذه التوجهات من القيم الجوهرية)(١٨). كما تُعيّن دراسات أخرى تتمحور حول النخبة أيضاً، أبعاداً ضمنية للثقافة السياسية. وربما كانت الأكثر تأثيراً فيها مؤلّفات مايكل بيرتون (Michael Burton) وجون هيغلي (John Higley) وريتشارد غونتر (Richard Gunther). بعد طرح فرضية وجود ثلاثة أنماط من بنية النخبة ـ «غير موحدة»، و«موحدة إيديولوجياً»، و«موحّدة بالتراضي» ـ يؤكد بيرتون وهيغلي أن نخبة وطنية موحّدة بالتراضي فقط «تنشىء **نظاماً مستقراً**، قابلاً للتطور إلى ديموقراطية حديثة»(١٩). هناك وجهان مميزان للنخبة الموحدة بالتراضي: أحدهما بنيوي، «بنية متكاملة من التفاعل الشامل تقريباً»، والثاني ثقافي، «إجماع ضمني بدرجة كبيرة حول قوانين ومبادىء السلوك السياسي يؤدي إلى **موالاة مقيّدة**»(٢٠). إن التأكيد على تكيّف النخبة مع قوانين اللعبة ـ «قواعد سلوكية مؤسساتية تقيّد التعبير عن الصراع»(٢١) ـ يتشابه كثيراً مع نظرية داهل حول نشأة «الأمن المتبادل» و«مرحلة القرار» في التغيير عند راستو، كما يقترب أيضاً من مفهوم لينز حول الاخلاص الديموقراطي والمعاهدات السياسية والاقتصادية التي أشير إليها بوضوح في دراسات ظهرت مؤخراً حول التغيرات الديموقراطية(٢٢).

ويرى بيرتون وغونتر وهيغلي في صياغة حديثة للنظرية التي تتمحور بشكل أوضح حول التماسك الديموقراطي، أن نخبة متّحدة بالتراضي تبرز بسرعة من خلال «تسوية» تقوم على ما يشبه التعاقد بين النخبة، أو تبرز بشكل أكثر تدرجاً من خلال عملية «تقارب». وتشتمل هذه العملية الأخيرة على تشكيل إئتلافات انتمائية عريضة إضافة إلى تقبّل «النخبويين

المنشقين والعدائيين» تدريجياً لشرعية النظام الديموقراطي واعتدال المواقف الايديولوجية والسياسية المستقطبة. «هذا الاعتدال يردم تدريجياً الفجوات الايديولوجية العميقة التي يتصف بها التفكك النخبويّ»، ومع التخلّي عن «المواقف المعارضة للنظام أو نصف الموالية له» تنشأ الثقة السياسية[٢٣]. وهكذا نلاحظ خلال التماسك الديموقراطي بروز ثقافة سياسية نخبوية تتصف بالاعتدال والتكيف والمحازبة المقيدة والاخلاص للنظام والثقة. هذه المبادىء تعزّز امكانية الاستشراف وتلطّف من حدة الصراع السياسي.

وكما سنرى لاحقاً، فإن هذه الصياغة تتمفصل في نواحٍ مهمة مع الكتابة الراسخة حول الثقافة السياسية والديموقراطية. إلاّ أنها تختلف معها في نقطتين أساسيتين. فهي أولاً لا تهتم كثيراً بتوحيد القيم المسبق الذي يدفع أو يحرك النخبويين إلى تشكيل هذا التفاهم المتبادل، بل تميل بالأحرى إلى تحديد بواعث في المنطق البنيوي لحالة الصراع. ومن ناحية ثانية تظل الثقافة السياسية، في مدى دخولها في التحليل محصورة، تقريباً، في مستوى النخبة. وعلى الرغم من أن نظريتهم تدمج المشاركة الديموقراطية الجماهيرية والاقرار العريض المتبادل بشرعية المؤسسات الديموقراطية على أنها عناصر للتماسك، فإنهم لا يخضعون ذلك للبحث. يؤكد بيرتون وغونتر وهيغلي على أن «ما يميز بين الديموقراطيات غير المتماسكة والمتماسكة بالدرجة الأولى هو «غياب وحدة الإجماع عند النخبة»[٢٤]. إن تجاهل الظواهر على المستوى الجماهيري يطرح مشكلات نظرية خطيرة. وكما يبيّن الباحث الذي تناول الحالة المكسيكية (في الكتاب)، فإن تسويات النخبة قد تكون استبعادية واستقطابية، مُشكِّلة **عقبات** هامة أمام تطور الديموقراطية وحيويتها[٢٥]. وكما يظهر جون بيلر (John Peeler) في هذا الكتاب أيضاً، «إن فعالية التسويات عند النخبة ترتكز إلى إحراز» استقطاب واسع بين النخبة وشق قنوات متينة للمشاركة الجماهيرية في المؤسسات الرئيسية؛ وحيث لا يتم تحقيق ذلك، أو التكيّف معه واعادة انتاجه عند الضرورة مع التغير الاجتماعي، قد يتعرّض الاستقرار الديموقراطي بشكل واضح للتآكل[٢٦]. يسلّم بيرتون وغونتر وهيغلي بهذه النقطة، لكنهم لا يبحثون في التغيّرات على المستوى الجماهيري في البنية الاجتماعية، وفي السياسة والثقافة التي قد تُحبط أو تقلب عمليات التماسك الديموقراطي.

تطرح معالجات بارزة أخرى التحدي الذي يشكّله التماسك الديموقراطي ــ وعلى نحو مماثل التحدي الذي شكّله التحوّل الديموقراطي ــ على أنه في الأساس «براعة ديموقراطية» من قبل القادة الرئيسيين والنخبة. بالنسبة للينز وألفريد ستيبان (Alfred Stepan) فإن هذا يتضمن تحديات سياسية كترسيخ التزامات اجرائية متينة للتمسك بالمبادىء الدستورية وسيادة القانون، مما سيدفع الناس إلى تقدير الديموقراطية حتى عندما لا تكون جيدة الأداء اقتصادياً؛ وإلى زيادة تدريجية في التحكم المدني ديموقراطياً، بوسائل العنف في الدولة وكبح سائر أشكال العنف في المجتمع؛ وإلى طرح تعديلات مؤسساتية أكثر ملاءمة وقابلية للتطبيق

كالحكم البرلماني[٢٧]. الجدول الذي وضعه هوايتهيد حول «الخيارات والأوضاع الحاسمة» لتحقيق التماسك يشتمل على «عملية متكرّرة لبناء الثقة» تؤدي إلى صوغ «التزام مهيمن لا نزاع فيه» بالديموقراطية من جانب خمسة فاعلين أساسيين: القوات المسلحة، والطبقات المالكة، والتيار الراديكالي، والسياسيون الوسطيون (الميالون إلى التفرقة الطائفية)، والولايات المتحدة الأميركية (في حالة أميركا اللاتينية على الأقل)[٢٨]. وعلى نحو مماثل، فإن الحرفة السياسية تشتمل عند جيوسيبّي دي بالما (Giuseppe Di Palma) على مبادرات حكيمة في بناء المؤسسة السياسية والتكيف من جانب القادة السياسيين مع تأمين حصة ما في النظام لكل الفئات الأساسية، كأن يصار إلى ذلك عبر «تشكيل إئتلافات دستورية عريضة وشاملة» و«تكتيكات واشارات في الوقت المناسب» لطمأنة فئات استراتيجية واقناعها بالديموقراطية (مثل النخبة من رجال الأعمال والحكم)[٢٩]. كل واحدة من هذه النظريات تؤكد على أهمية ترسيخ الإعتدال والتحفّظ والتسوية والإلتزام الصارم بالاجراءات الديموقراطية من جانب النخبة، إلاّ أنّ أيّاً منها لا يفي في مجال تحديد الرابط بين هذه الأنماط من السلوك والقيم السياسية (المتغيرة) والأفكار والمعتقدات.

من المؤكد أن في كلّ واحدة من هذه المعالجات تقديراً لدور التغيّر الثقافي في تعزيز الإلتزام الشعبي والنخبوي بالديموقراطية. يشير لينز وستيبان إلى «التقدير المتزايد للديموقراطية كهدف هام يحتاج لأن يُصان ويحصّن من أجل ذاته» نتيجة «لما تتعرض له سلطة الدولة من إساءة مستفحلة لم يسبق لها مثيل» من قبل الأنظمة البيروقراطية ـ الفاشية في البرازيل والأوروغواي والأرجنتين (وبالإمكان إضافة النظام التشيلي أيضاً)[٣٠]. ويذكر دي بالما إعادة تقييم مماثلة قام بها اليسار الإسباني، وهي تشكل أيضاً ضغطاً معيارياً على اليمين «نظراً لضعف الثقة الكلّي الذي تتعرّض له الفاشية وللقيم المعيارية الرفيعة التي تنسب، في الفترة المتأخرة إلى الديموقراطية باعتبارها وسيلة لإعادة تكوين مجتمع سياسي»[٣١]. يعرّف ريتشارد غونتر التعليم السياسي داخل نطاق النخبة السياسية الإسبانية بأنه عامل رئيسي يستحث الذرائعية والإعتدال[٣٢]. ويسلّم هوايتهيد نظرياً بأنّ التماسك الديموقراطي يشتمل، جزئياً، على تعزيز تدريجي للثقة والتعاون بين المتنافسين السياسيين، والتزام متزايد، «مبدئي» أكثر منه «وسائلي»، بالقوانين الديموقراطية للعبة، إضافة إلى إنجاز تغيرات أكثر إتساعاً في الإدراك السياسي عبر مشاركة سياسية جماهيرية[٣٣]. لكن هذه التغيرات المبشرة في الثقافة السياسية لا يصار إلى تقويمها وتفحصها منهجياً. ويظل التأكيد المهيمن على خيارات النخبة، والتفاعلات الاستراتيجية، والمخططات المؤسساتية. ومن الممكن فعلاً القول إن أي ميدان للدراسة النظرية والتجريبية حول الديموقراطية لم يطرح ويتقدم في العقد الأخير أكثر من الخيار المؤسساتي والتخطيط[٣٤]... بالمقارنة مع هذا التيار العارم، كانت دراسة العلاقة بين الثقافة السياسية والديموقراطية (حتى فترة متأخرة جداً) بطيئة وهزيلة[٣٥].

قد لا يكون مجرد صدفة أن الاهتمام بتطوير ثقافة ديموقراطية جماهيرية، كعامل هام في نشأة الديموقراطية وتماسكها، كان مؤخراً أكثر تجلياً في كتابة الناشطين الديموقراطيين المدنيين التي تُعنى بشكل مباشر بمهمات التربية المدنية والتحريك[٣٦]. وربما تكون هذه الكتابات توصلت إلى شيء قصّرت عنه التوجهات الرئيسية في العلم السياسي الأكاديميّ خلال العقدين الأخيرين: ذلك أن الثقافة السياسية مهمة بالنسبة للديموقراطية، بشكل مستقلّ عن المتغيّرات الأخرى، وأنه لا يمكن التسليم جدلاً بأن تطوير الثقافة الديموقراطية حصيلة جانبية طبيعية للممارسة الديموقراطية أو التخطيط المؤسساتي. قد يسلم المرء، كما أفعل، بأن المؤسسات تشكل الخيارات والسلوك بشكل جدّي، وأن الممارسة «المعتادة» لهذه الخيارات وأنماط السلوك قد تصبح أخيراً جزءاً لا يتجزأ من القيم والأعراف الثقافية الجوهرية. غير أن هذا لا يعني بالضرورة أن التحليل المؤسساتي يفي بالحاجة إلى فهم العلاقة بين الثقافة السياسية والديموقراطية، أو أن البناء المؤسساتي يكفي كعامل للتغيير الثقافي. من المؤكد أن آلموند على حق في اشارته إلى الـ «عودة» إلى الثقافة السياسية في حقل العلم السياسي، إلاّ أن تلك الحركة بدأت مؤخراً في تنشيط الدراسة المعاصرة حول الديموقراطية، وبشكل استثنائي تبقى هناك حاجة ملحة لتحديد الترابط الذي ألهم أفضل الكتابات السابقة حول الثقافة السياسية: علاقته بنشأة الديموقراطية وصونها. هذا المؤلف، الذي يتمحور حول دينامية الديموقراطية في الدول النامية، يشكل خطوة نحو إعادة دراسة الثقافة السياسية إلى تلك الفكرة الكلاسيكية والأساسية.

مقاربة الثقافة السياسية

إن العمل الرائد في مجال الثقافة السياسية في الستينات أضاء سُبلاً هامة لتوضيح فهمنا لماهية الثقافة السياسية وبنيتها. هذا التأسيس المفهومي صمد جيداً أمام محكّ الاختبار. وهكذا فقد قاومنا إلى حد كبير، في هذا المؤلف، الإغواء الذي يتعرض له كلّ توجه جديد في العلوم السياسية لإعادة اكتشاف «العجلة». هذه الدراسة المقارنة استُهلّت بتعريف توضيحي **للثقافة السياسية** يحددها بالمعتقدات والمواقف والقيم والمثل والعواطف والتقييمات المهيمنة عند شعب حول النظام السياسي في وطنه، ودور الذات في ذلك النظام.

وقد تم تصنيف عناصر الثقافة السياسية ــ التي يمكن تلخيصها ببساطة بأنها ميول مميزة أو «توجيهات للعمل»[٣٧]، في ثلاثة أنماط من التوحيد: توجيه **معرفي** يشتمل على معرفة النظام السياسي والمعتقدات بشأنه؛ توجيه **عاطفي**، يتضمّن إثارة العواطف حول النظام السياسي؛ وتوجيه **تقييمي**، يتضمّن إلتزامات بالقيم والأحكام السياسية (مستفيداً في المعلومات والمشاعر) المتعلقة بأداء النظام السياسي، ومدى صلته بهذه القيم[٣٨]. من الطبيعي أن تتغير التقييمات الصرف بسرعة مع الاختيار التجريبي، إلاّ أن الأعراف والقيم تمثل

التوجيهات الأكثر تجذراً وثباتاً نحو النشاط السياسي والنظام السياسي. هذه العناصر في الثقافة السياسية ـ «البعد الذاتي» للسياسة ـ تتمحور بدورها حول ثلاثة أبعاد موضوعية في الحياة السياسية: النظام وعملية التقدم والنهج السياسي. يتألف **النظام السياسي** من نظام الحكم، أي من المؤسسات السياسية، الداخل (الأحزاب السياسية، والفئات المشاركة ووسائل الإعلام) والخارج (الهيئات التشريعيّة، الهيئات التنفيذية، الإدارات، مجالس القضاء)؛ أصحاب المناصب المحدّدة في تلك المؤسسات؛ والأمة. **وعملية التقدم السياسي** هي بالطبع، العمل السياسي ـ النشاطات، والنزاعات، والائتلافات والأنماط السلوكية لدى الأحزاب والفئات المشاركة والحركات والأفراد. والخارج السياسي هو النهج السياسي في التوجه واتخاذ القرارات في النظام[٣٩].

وكما أشار لوسيان باي (Lucian Pye): «تفترض فكرة الثقافة السياسية أن المواقف والمشاعر والمعارف التي تنشّط وتحكم السلوك السياسي في كلّ مجتمع ليست مجرد تكتلات عشوائية بل تمثّل أنماطاً متماسكة تنسجم و تعزّز ببعضها بعضاً»[٤٠]. إلاّ أن هذا لا يعني أنّ كل الفئات الاجتماعية تتشارك في ثقافة سياسية واحدة، أو أنّ القيم والمعتقدات تتوزع بالتساوي على أفراد الشعب. وكا يشير النشاط الذي يرتكز إلى النخب، والمذكور أعلاه، فإن النخبويين يمتلكون قيماً ومبادىء متميزة (وعلى نحو ثابت، يمتلكون معلومات أوفر حول النظام)، وهم يقودون في الغالب سبيل التحرك لتغيير في القيم على نطاق واسع. وتكون غالباً لفئات إثنية واقليمية مختلفة داخل وطن واحد أنظمة قيم وآراء دنيوية مختلفة. بالإضافة إلى ذلك، إن أنماطاً متميزة من المعتقدات والمبادىء قد تهيمن في أُطُر مؤسساتية مختلفة، كالقوات المسلحة، والإدارات، والجامعة. وقد يطرح في هذا المجال أيضاً أن الاختلافات في النزعات الثقافية الأساسية تكون أكثر أهمية في الغالب داخل كل دولة أكثر منها بين دولة وأخرى[٤١]. وهكذا نواجه وجهاً آخر يدفعنا إلى تقرير التمايز في الثقافة السياسية: وجود **ثقافات سياسية تحتية**، يتم البحث فيها بعمق في عدد من الدراسات حول الدول في هذا المؤلف. لهذه الأسباب، وفي أقل اعتبار، يكون الحديث عن الثقافة السياسية لأمة ما مضلّلاً إلى حدّ ما، إلاّ إذا أشير إليها على أنها مزيج متمايز أو توازن في التوجهات[٤٢].

لماذا تكون هذه المعتقدات والمواقف والقيم مهمة لفهم الديموقراطية؟ التصوّر الأولي لنظرية الثقافة السياسية يرى في هذه الثقافة حتمية سببية، ذلك أنّ الثقافة السياسية بشكل أو بآخر تحدّد مسبقاً البنى السياسية والسلوك السياسي على حد سواء، وأن عناصر الثقافة السياسية تكون نسبياً عصيّة على التغيّر مع الوقت. لا تحيط وجهات نظر كهذه على نحو جيد بخصائص نظرية الثقافة السياسية، إلاّ أنها موجودة في المادة المكتوبة في هذا المجال. وكما أشار جون بوت (John Buoth) وميتشيل سيليغسون (Mitchell Seligson) في

دراستهما التي اسهما بها في هذا المؤلف، فإن التأويلات الثقافية للعمل السياسي في أميركا اللاّتينية تبدو واضحة تماماً في حتمية النظر إلى التراث الثقافي الفاشستي والهرمي والفردي باعتباره يقلّص بدرجة عالية احتمالات قيام ديموقراطية ليبرالية[٤٣]. دراسة باي حول الثقافة السياسية الآسيوية، وبعد إقرارها بوجود بعض التمثل من الثقافة العالمية، تطرح النموذج الحتميّ في عدة فرضيات أساسية: أن الثقافة السياسية «متينة ومستمرة بشكل ملفت»؛ وأن هذا مردّه إلى تجذرها في التاريخ المميّز للأمم وفي شخصيات الأفراد؛ وأن هذه الأخيرة تتشكل أصلاً من خلال تجارب قوية للمشاركة الاجتماعية المبكرة في بداية النمو والطفولة[٤٤]، وأن الثقافة السياسية في الأساس سابقة سببياً، وأن «التغيّرات الثقافية حاسمة في تقرير مسار التطوّر»[٤٥].

بدأنا هذه الدراسة بنزوع كبير للشكّ بالحتمية الثقافية، وذلك لأسباب ثلاثة. أولها نظري. يعتبر آلموند أن قولبة الحتمية الثقافية هي تحريف لنظرية ولنظريات أخرى حول العلاقة بين الثقافة السياسية والديموقراطية. «إن المدافعين الأوائل عن تفسير الثقافة السياسية... أقرّوا بأن السببية تصحّ في الاتجاهين: المواقف تؤثر في البنية والسلوك، والبنية والأداء يؤثران بدورهما في المواقف». وهكذا فإن «الثقافة السياسية تؤثر على البنية الحكومية وأدائها ـ تقيّدها، غير أنها بالتأكيد لا تحدّدها»[٤٦]. ثلاثة عقود من البحث بعد **الثقافة المدنية**، أظهرت أن الأبعاد المعرفية والموقفية والتقويمية للثقافة السياسية «مطّاطة» إلى حدٍ ما وقابلة للتغيّر بشكل دراماتيكي استجابة لأداء النظام والتجربة التاريخية والمشاركة السياسية. وتبيّنَ أن الالتزامات بالقيم والمبادىء الأكثر تعمقاً هي أشد ثباتاً ولا تتغيّر إلاّ على نحو بطيء، استجابة لتجارب تاريخية هامة ولتغيرات مؤسساتية[٤٧]. «عندما تصبح راسخة، تكون لهذه التوجهات قوة دافعة ذاتية، وقد تشكل دوافع تلقائية على العمل السياسي والاقتصاد بعد فترة طويلة من الأحداث التي أنشأتها»[٤٨].

والسبب الثاني لرفض الطرح الحتمي للثقافة السياسية سبب تجريبي. لقد تم التوصل إلى أدلة كثيرة ــ بما فيها أدلة من دراسة حديثة حول الديموقراطية في الدول النامية تتناول ستاً وعشرين دولة[٤٩] ، وعلى الرغم من أن الثقافة السياسية تؤثر على صورة الديموقراطية وقابليتها للتطبيق، فإنها تتشكل ويعاد تشكيلها بواسطة مجموعة من العوامل، لا تشتمل على الأنماط المذكورة أعلاه فحسب ـ التعلّم السياسي من التجربة التاريخية، والتغيّر المؤسّساتي والمشاركة السياسية ــ بل وعلى التغيرات العريضة في البنية الاقتصادية والاجتماعية أيضاً، وعلى العوامل الدولية (بما في ذلك الاستعمار والانتشار الثقافي)، كما تشتمل بالطبع على أداء النظام السياسي نفسه وعلى تطبيقه عملياً[٥٠].

والسبب الثالث لتجنب الطرح الحتمي هو سبب معياري، يتضمن «نزوعاً نحو الأمل». إن البحث في أن الثقافة السياسية ليست في أقل تقدير «مطّاطة» إلى حد ما وأنها مفتوحة

أمام التحوّل والتغيّر يعني الحكم الدائم بالفاشستية والبريتورية على دول كثيرة كالتي يدرسها هذا المؤلف ـ دول في العالم النامي وفي الكتلة الاشتراكية سابقاً لم تتمكن من توطيد الديموقراطية. هذا الطرح لا يؤذي مشاعر الديموقراطيين فحسب، بل يناقض الدليل التجريبي للتغير الثقافي الحقيقي والثابت في الدول ـ مثل ألمانيا واليابان وإسبانيا وإيطاليا ـ التي كانت تعتبر يوماً بأنها أرض غير صالحة لنمو الديموقراطية، إذا تمكنا من فهم كيف تؤثر العناصر الملموسة في الثقافة السياسية على الديموقراطية، سلباً وإيجاباً، وإذا حددنا أصول استمراريتها وتغيّرها، سوف نكون أكثر قدرة على فهم شروط تطوير الديموقراطية وتوطيدها في دول كالتي يتناولها هذا الكتاب بالبحث.

نظريات حول الثقافة السياسية والديموقراطية

ترجع النظريات حول العلاقة بين الثقافة السياسية والديموقراطية، على أقل تقدير، إلى المفكرين السياسيين الكلاسيكيين اليونانيين[٥١]. ولقد أخذت نظرية الثقافة السياسية عن أرسطو بوجه الخصوص الالتفات إلى أهمية الأعتدال والتسامح، وإلى مخاطر التطرف السياسي ومبادىء تحرير الشعوب التي لا يزال صداها يتردد في الكتابات المعاصرة. وكما هو مشار أعلاه، إن تطوير أي نمط، ولا سيما تطوير نمط ثقافي يقوم على **الاعتدال والتعاون والمساومة والتكيف** بين النخبة السياسية، برز كموضوع رئيسي في النظريات الدينامية والموجهة أثناء عملية التحويل الديموقراطي وترسيخه. لكن قبل ظهور أعمال هذا الجيل بأمدٍ طويل، كان هناك باحثون نظريون أمثال آلموند وڤيربا وليبسيت وداهل وإنكيليس يعملون على تحديد هذه التوجيهات في الثقافة السياسية باعتبارها ضرورية، أو أقلّه شديدة الفعالية، من أجل تطوير الديموقراطية وصونها. كانوا يعتبرون أن هذه العناصر للثقافة السياسية ضرورية للتغلّب على واحدة من المعضلات الأساسية للديموقراطية لإيجاد توازن بين الانشقاق والصراع من جهة، مع الحاجة إلى الإجماع من جهة ثانية[٥٢]. وظل هؤلاء يفترضون أن هذه التوجيهات تميل إلى التناسب والإلتحام. فالإعتدال والتكيّف يتضمنان: **التسامح** مع معتقدات ومواقف سياسية معارضة، ومع تباينات اجتماعية وثقافية على نحو واسع؛ **الذرائعية** والمرونة باعتبار أنهما تتعارضان مع طرح صارم وإيديولوجي للعمل السياسي؛ إحساس **بالثقة** في فاعلين سياسيّين آخرين، وفي البيئة الاجتماعية على نحو أكثر شمولية؛ **رغبة بالتسوية** نابعة من إيمان حقيقي بضرورتها والرغبة فيها؛ قدر من المرونة في الخطاب السياسي والاحترام للآراء الأخرى. من المؤكد ان الإعتدال والتكيف قد يُستحثّان بحوافز بنيوية ومؤسساتية وبكبح العواطف، وتغييب القواعد السلوكية التحتية ـ تلك نقطة أساسية في كتابة المتغيرات. إلاّ أنّ تثبيت هذه القواعد السلوكية سيكون صعباً في المدى البعيد إلاّ إذا أصبحت جزءاً لا يتجزأ من مجموعة المعتقدات والقيم الأكثر عمقاً وتماسكاً وشمولية، ولا توجد فقط عند النخبويين بل على المستوى الجماهيري أيضاً[٥٣].

إن العلاقات المتبادلة بين هذه العوامل كثيفة ومعقدة. الذرائعية ـ إحدى المميزات التي عرفها توكفيل، أولاً، بأنها صفة مميزة للديموقراطية الأميركية ـ تسهّل المساومة والتسوية بجعل الأهداف صالحة للتفاوض والآراء والمعتقدات مفتوحة أمام المشاركة والمعرفة الجديدة، مثل هذا الإنفتاح الفكري يعزّز التسامح بقبول «الفكرة بأن أحداً لا يملك حق احتكار الحقيقة المطلقة وأنه لا يمكن وجود إجابة واحدة صحيحة على نقاط الخلاف في السياسة العامة»[٥٤]. وهكذا فإن الذرائعية تكبح دور الإيديولوجية في العمل السياسي، وبالتالي خطر الإستقطاب النزاعي. وعلاوة على ذلك، إن أهداف ومعتقدات الذرائعي تكون ضمنية، وبالتالي قابلة للتأقلم مع الظروف، ولذلك تكون أقل قابلية للتخلي عنها تماماً نتيجة تحدٍّ أو ضغط. من هذا المنظور تكون الصفة الضمنية للإلتزامات الديموقراطية هي قوتها أيضاً، التي تجعلها مقدّسة وأبعد من التساؤل أو الحذر[٥٥].

بما أن الذرائعية تولّد غايات مرنة، فهي تنسجم مع التعهّد بمعايير إجرائية ديموقراطية لها حق الأسبقية على أهداف رئيسية في السياسة. هذا التعهّد التجاوزيّ بالإجرائية الديموقراطية هو شرط ثقافي سياسي حاسم للديموقراطية. وإلى جانب ذرائعية السياسة والتسامح السياسي، فهو يعزّز الموالاة المعتدلة؛ وهذه المزايا مجتمعة تتمكن على الأرجح من وضع حدّ لتسييس الحياة الاجتماعية وللحقد في التعامل السياسي. وعلى نحو مشابه، إن اتساع الشعور بالثقة السياسية والاجتماعية ـ الذي أشار إليه هارولد لاسويل (Harold Lasswell) بأنه «إيمان بالامكانيات الخيّرة عند الإنسان»[٥٦] ـ لا يسهّل المساومة والتسوية فحسب بل ويشجّع النقاش السياسي، ويجعل الصراعات السياسية أقل تهديداً، وهو بالتالي يساعد على تحويل العمل السياسي إلى لعبة لا تكون نتائجها سلبية حيث يستطيع القادة والأتباع من الأحزاب المهزومة القبول بالابتعاد عن سلطة الدولة دون الخوف على مصالحهم الأساسية[٥٧]. وكما ناقش الباحثون النظريون على مستوى النخبة تطوير «التراضي بين النخبويين المتحدين»، فإن آلموند وفيربا وليبسيت وغيرهم أيضاً أكّدوا في فترة أسبق على أن الاعتدال والتكيُّف السياسيين على مستوى الجماهير يصبحان أيسر بواسطة الأشكال البنيوية للتفاعل الاجتماعي والتي تقرب الناس من بعضهم على نحو منتظم فوق انقسامات اجتماعية وسياسية كبيرة[٥٨].

يسلّم كثير من المعالجات الأخيرة لعلميات الانتقال والتماسك (بدرجات متفاوتة من الوضوح) بأهمية الديموقراطية في تطوير هذا النمط المعتدل والمتكيّف للسلوك السياسي. وباختصار أعتقد أن معالجتهم للمتغيّر الثقافي السياسي تعاني من ثلاثة عيوب. الأول، تجاهلهم للثقافة الجماهيرية على نحو عام أو كلي. والثاني أنهم يركزون أساساً على السلوك، وقليلاً على العمليات المعقّدة التي يطرح فيها السلوك صفة الوسائلية الطارئة ويصبح متجذراً في

القيم الثابتة[٥٩]. وأخيراً انهم يتجاهلون تماماً عناصر أخرى في الثقافة السياسية ـ خصوصاً ذات الصلة بالمستوى الجماهيري ـ التي تمّ صوغها نظرياً لأهميتها في صون الديموقراطية. ولأن الدراسات النظرية الديموقراطية الأخيرة أهملت المستوى الجماهيري كثيراً، تجدر هنا إستعادة ملاحظة جون ستيوارت ميل التي تبدو بديهية:

«على الناس الذين وضع نظام الحكم لأجلهم أن يكونوا مستعدّين لقبوله؛ وأن لا يكونوا على الأقل، معارضين له إلى حدّ يشكلان معه عقبة لا تُذلَّل في سبيل توطيده. عليهم أن يكونوا راعبين وقادرين على القيام بما هو ضروري من أجل المحافظة عل استقراره. وأن يكونوا راغبين وقادرين على القيام بما يتطلب منهم لكي يتمكّن من تحقيق أهدافه. إن كلمة «فعل» يجب أن تُفهم على أنها تتضمّن أحياناً الإمساك عن العمل كما تتضمن العمل»[٦٠].

ترتيبات من أجل السلطة

تصل الترتيبات المتخذة من أجل السلطة إلى الكشف عن فحوى الديموقراطية وماهيتها. وفي فترة مبكرة من تطور الكتابة حول الثقافة السياسية، رأى إنكيليس أن الثقافة السياسية الديموقراطية هي على الضدّ من مجمل مقومات الشخصية الفاشستية التي تندفع إلى التطرّف السياسيّ. ويعرّف إنكيليس عناصر هذه الجملة بأنها تشتمل على الثقة في قادة أقوياء، وكراهية الغرباء والمنحرفين، وإحساس بالضعف والعجز، وتشاؤم مفرط، وشكّ وعدم ثقة بالآخرين، ودوغمائية. أما وضع لائحة لعناصر جملة المقومات المعاكسة فإنه يتطلب معرفة الكثير مما تشتمل عليه الثقافة الديموقراطية: المرونة والثقة والفعالية والإنفتاح على الأفكار والتجارب الجديدة، والتسامح حيال الإختلافات والمواقف الملتبسة، وتقبّل الآخرين، وتبنّي موقف حيال السلطة لا يكون «خضوعاً أعمى» ولا «رفضاً عدائياً» بل يكون موقفاً «مسؤولاً» ويكون مع ذلك دائم الحذر[٦١]. أو كما عبّر سيدني هوك (Sidney Hook): «إن الشرط الإيجابي الذي تتطلبه ديموقراطية فاعلة هو الشك الذكي بقيادتها، إرتياب عنيد، إلاّ أنه ليس أعمى، بكلّ مطالب توسيع السلطة، والتأكيد على أهمية المنهج النقدي في كل مرحلة من مراحل الحياة الاجتماعية»[٦٢]. وعلى علاقة وثيقة بهذا الطّرح يعلن جاك ماريتاين (Jacques Maritain) قناعته بما يطلق عليه «حقوق الفرد غير القابلة للتحويل» ويشير سيدني هوك إلى «القيمة الجوهرية أو الكرامة» عند «كل فرد»[٦٣].

يعتبر پاي أن هناك إمكانيات نجاح ديموقراطية ليبرالية ومنافسة محدودة في آسيا، لأنه يعتقد بالتحديد أن الثقافات السياسية في آسيا تفتقد بشكل أو بآخر هذه التوجيهات للفردية وللشك بالسلطة. وفي معالجته لتصوّرات النفوذ (ولمفهوميْ السلطة والشرعية المتشابهين معه) باعتبارها المحور الثقافي الأساسي لفهم السبل البديلة للتطور السياسي، يقدم پاي تعريفاً (في

نطاق الاختلاف الثقافي السياسي الجديد بالاهتمام في آسيا) للميول العامة إلى التشديد على الولاء الجماعي فوق الحرية والإحتياجات الفردية، وإلى استحسان علاقات السلطة الأبوية التي «تستجيب لرغبات سيكولوجية عميقة من أجل الأمان أو الاستقلال»، وبالتالي جعل السلطة السياسية شخصية، وتجنّب العلاقات المعادية، وتفضيل النظام على الصراع، والسكوت عن انتقاد السلطة، وتجاهل القيود المؤسساتية على ممارسة النفوذ[٦٤]. وهكذا:

«نفور من الإنتقاد الصريح للسلطة، وخوف من إفساد الوحدة في المجتمع، ومعرفة أن أيّ انتهاك لقوانين آداب المجتمع سوف يؤدي إلى النبذ، والكلّ ينضمّون للحدّ من إغراء الديموقراطية الغربية. ونتيجة لذلك إن تطوير توجّه سياسيّ أكثر انفتاحاً وتنوّراً في آسيا سوف يميل إلى إحداث شكل من المشاركة الشعبية في الحياة العامة أكثر كبحاً. وفي أحسن الأحوال يكون شكلاً من الديموقراطية المتمازجة مع كثير مما يعتبره الغربيون فاشستياً»[٦٥].

على الرغم من أن پاي ربما يكون قد نسب إلى توجيهات الثقافة السياسية سلطة مساندة أكثر مما هو مبرّر، فإنه يقدم تعبيراً نظرياً واضحاً، خصوصاً حول الانسجام بين الديموقراطية والعناصر الجوهرية في الثقافة السياسية، وحول أسلوب الأشكال المؤسّساتية كالديموقراطية في العمل على نحو مختلف في بيئات ثقافية مختلفة.

مع ذلك فإن الدارسين النظريّين للثقافة السياسية لا يؤكدون أن الديموقراطية تخدمها فردية غير مؤهّلة. وعلى غرار جميع هذه الصياغات النظرية ـ التي ربما تكون الأكثر بروزاً وبينها نظرية آلموند وڤيربا، كما سوف نتبيّن بعد قليل ـ هناك اهتمام بالموازنة بين القيم المتصارعة. يجب مساءلة السلطة وتحديها، كما يجب أيضاً دعمها. يؤكّد ج. رولاند پينّوك (J. Roland Pennock) على أهمية السلوك من أجل الديموقراطية عند «الأفراد الذين يعون حقوقهم ويكونون مستعدين للتمسك بها والنضال من أجلها في مواجهة حكم استبدادي فعلي أو ينذر بالتشكل»[٦٦]. إلاّ أنه يناقش أيضاً، وبقدرة على الاقناع، أن الفردية الرّاديكالية لا تستطيع مؤازرة الديموقراطية بل يجب موازنتها مع «روحية عامة» تتعهّد بالتمسك بالصالح العام، و«بإحساس موحّد» كالإحساس القومي[٦٧]. وعلى نحو مماثل بالنسبة إلى مايكل تومبسون (Michael Thompson) وريتشارد إيليس (Richard Ellis) وآرون ويلداڤسكي (Aaron Wildavsky)، فإن الديموقراطية تتطلب جزئياً: «مبادىء المشاركة التي تأتي مع... ثقافتيْ الفردية والمساواة»[٦٨]. الفردية تجيز المنافسة والصراع (وبالتالي التبدّل في المناصب)، فيما المساواة «تخرق غرور السلطة... وتمنع نفوذ الحكم من أن يصبح متعجرفاً أو مستبداً»[٦٩]. مع ذلك تتطلب الممارسة الديموقراطية أيضاً «سلطة هرمية لتكريس المبدأ: أن على الأفراد أن يضحّوا من أجل الجميع»[٧٠].

الشرعية والمشاركة والثقافة المدنية

يسود الآن اعتقاد رئيسي في النظرية الديموقراطية التجريبية بأن الديموقراطية المستقرة تتطلب أيضاً إيماناً بشرعية الديموقراطي. على نحو مثالي، يجب أن يبرز هذا الإيمان في مستويين: كمبدأ عام، بأن الديموقراطية هي أفضل شكل ممكن من أشكال الحكم، وكتقديم يقدمه المؤمنون لنظامهم، يتلخص في أن الشكل الديموقراطي للحكم، على الرغم من اخفاقاته وعيوبه، هو أفضل من أي شكل آخر يمكن إقامته في وطنهم[٧١]. هذا العنصر الجوهري في الثقافة الديموقراطية ينشأ جزئياً من أداء الحكم الديموقراطي في فترة زمنية، إلاّ أنه يتأثر أيضاً(خصوصاً في المرحلة المبكرة من وجود نظام حكم) بكيفية ترابط مؤسسات ديموقراطية محدّدة بأشكال السلطة الشرعية التقليدية، وبعد ذلك يتأثر بالمشاركة ونشر التعليم، وأنماط أخرى من التغيير الاجتماعي والثقافي. إن أداء نظام الحكم لا يحدَّد فقط على صعيد النمو الاقتصادي والإصلاح الاجتماعي بل يشتمل على عدة أبعاد سياسية رئيسية في الوقت نفسه: المقدرة على حفظ النظام، والحكم باستقامة ووضوح، وترسيخ سيادة القانون، ومن ناحية أخرى، إحترام القوانين الديموقراطية للّعبة والمحافظة عليها.

هناك عامل يبدو أنه يعزّز شرعية الديموقراطية بين المواطنين وهو الاختبار المباشر لها. لهذا السبب، ومن أجل نوعية الديموقراطية وأصالتها، فإن «المشاركة» تُعد عنصراً جوهرياً آخر في ثقافة الجماهير الديموقراطية، المثالية ـ النموذجية. وهذا يعني ضمناً تقدير المشاركة الشعبية كمبدأ في الحياة السياسية، وأيضاً كنزوع سلوكي للمشاركة فعلياً في السياسة. بين مقوّمات «المواطنية المشاركة» كما عرّفها إنكيليس، والتي يمكن اعتبارها ذات أهمية خاصة بالنسبة للديموقراطية، هناك مقومات للاهتمام الناشط في الشؤون العامة، «يتحقّق بالمواظبة على الإطلاع على الاخبار، ويعبّر عنه من خلال المشاركة في النشاط المدني»، والتوجّه نحو أشكال حديثة للسلطة والقوانين الموضوعية بدلاً من التوجه نحو أشكال تقليدية أو استبدادية للسلطة[٧٢].

بالنسبة لآلموند وڤيربا، تشتمل «الثقافة السياسية المشاركة على دور ناشط للفرد في الحكم»[٧٣]، لا يتجلّى فقط من خلال عملية الاقتراع بل من خلال مستويات أعلى من الاهتمام السياسي والإعلامي والمعرفة وتكوّن الرأي والعضوية التنظيمية في الوقت نفسه. يتضمن التوجيه للمشاركة أساساً الثقة بالنفس والإحساس بالجدارة عند المواطنين، فيرون أن نشاطهم السياسي قد يحدث بالفعل تغييراً في سياسة الحكم أو رفعاً للظلم ـ وهذا ما يطلق عليه آلموند وڤيربا **الفعالية السياسية** أو الجدارة[٧٤]. قد يتحدّد هذا الشكل بعوامل عديدة، بما في ذلك المشاركة المبكّرة ومقدرة النظام السياسي على الاستجابة الفعلية، بالإضافة إلى وجود اعتقاد عام بالشرعية الديموقراطية.

ولكن آلموند وفيربا يريان أن الخاصيّة المميّزة «للثقافة المدنية» ليست توجيهها للمشاركة بل طبيعتها المتنوّعة. في «الثقافة المدنية» يصبح دور المشارك منصهراً ومتوازناً مع دور «المرؤوس» السياسي، مجسّداً القبول السلبي بالسلطة السياسية والولاء لها، ومع الدور «المحدود»، الذي يربط الفرد بالجماعات التقليدية غير السياسية كالعائلة والكنيسة ويمتصّ بعض الطاقة والعاطفة التي كان من الممكن من ناحية أخرى توظيفها كلياً في العمل السياسي. وهكذا فإن هذا المزيج في الأدوار يخفف من حدّة المشاركة السياسية بإعطائها (بالنسبة لمعظم المواطنين) طابعاً «مؤقتاً واحتمالياً»[٧٥]. وهو في الوقت نفسه يمدّ النظام بالشرعية والدعم، ويصون علاوة على ذلك، المؤسسات خارج الدولة التي قد تراقب ما ترتكبه الدولة من اساءة أو تجاوز أثناء تولي السلطة. من الممكن اعتبار الدمج بين دوري المشارك والمرؤوس تعبيراً عن أنماط التوازن المبيّنة أعلاه، بين الولاء للسلطة والحذر منها، وبين الفردية وهيئة السلطة أو الروحية العامة[٧٦].

هناك أيضاً ناحية أخرى تجعل الطبيعة المتوازنة للثقافة المدنية تعدّل من حدّة هذه الثقافة. إنّ الثقة الاجتماعية والحسّ التعاونيّ والالتزامات الرئيسية بالنظام والأمة والمجتمع تلطّف الصراعات وتجسُرُ الإنشقاقات في السياسة. كما أن الثقة تسهّل تشكيل روابط عمودية بين النخبويّين وجماهيرهم من الناخبين، والتي تجعل العمل السياسي يواصل وظيفته داخل الحدود المؤسساتية والقيود التي تفرضها الديموقراطية؛ هذه المعتقدات والمبادىء تحول دون أن يصبح الصراع السياسي مستقطباً وحاداً إلى حد يهدّد استقرار النظام[٧٧].

ما هي حدود أهمية هذه «الشروط» الثقافية السياسية بالنسبة «للديموقراطية»؟ يجزم بينوك بأن «معظم عناصر الثقافة السياسية تقريباً، بدرجة هامة، وخصوصاً بالنسبة للناشطين السياسيين في نظام معين، يمكن اعتبارها شروطاً ضرورية من أجل الديموقراطية. وعلاوة على ذلك، قد تشكّل هذه المجموعة شرطاً كافياً للديموقراطية»[٧٨]. إلاّ أنه لا يبيّن بوضوح ما إذا كان هناك ثمة سياق زمنيّ يجب أن تظهر من خلاله. هل هذه العناصر في الثقافة السياسية شروط مسبقة من أجل نشوء الديموقراطية؟ منذ راستو فرض الباحثون النظريون في التغيرات السياسية رأيهم القائل إن هناك قليلاً من الشروط المسبقة لظهور الديموقراطية، وإنه في الواقع «قد لا يكون هناك شرط واحد مسبق من أجل نشوء نظام حكم ديموقراطي»، وإن «الشروط المسبقة للديموقراطية يمكن فهمها، على نحو أفضل، باعتبارها محصلات للديموقراطية»[٧٩]. باستثناء الالتزام المشترك بين النخبويين السياسيين بشرعية الديموقراطية ومبادئها الإجرائية ــ والذي قد يكون، في البداية، وسائلياً ومشروطاً ــ لا يبدو أي عنصر من عناصر الثقافة المذكورة أعلاه ضرورياً من أجل بناء الديموقراطية. فمعظمها يبدو بالفعل أنه يكتسب أهمية أكبر على مستوى النخبة، في مرحلة مبكرة خصوصاً. تظل هناك أسئلة نظرية تطرح عموماً في هذه الكتابات: إلى أي مدى يجب أن تكون هذه المعتقدات والقيم مشتركة بين

الجماعات والطبقات المختلفة من المواطنين في دولة ما؟ وبعد قيام الديموقراطية ما هي المهلة الكافية لتطويرها؟ ما هي درجة أهميتها بالنسبة للديموقراطية، قياساً إلى أنماط أخرى من الشروط؟ ما هي عناصر الثقافة السياسية الأكثر أهمية؟ ما الذي يحدّد تغيّر وتحوّل الثقافة السياسية مع مرور الوقت؟ ما هي النتائج المحددة للديموقراطية التي نستطيع أن ننسبها إلى العناصر المختلفة في الثقافة السياسية؟ تلك نماذج الأسئلة التي يسعى هذا الكتاب تحسين شروط معرفتنا من خلال طرحها.

الثقافة السياسية والديموقراطية في الدول النامية

على الرغم من «النهضة» التي يشهدها العمل على الثقافة السياسية، لم يكن هناك، حتى فترة متأخرة، اهتمام كافٍ بدراسة مدى تأثير الثقافة السياسية على امكانيات تحقيق الديموقراطية في العالم الأقل تطوراً وفي الأنظمة التي تحوّلت حديثاً في دول المجموعة الاشتراكية سابقاً[٨٠]. هذا الكتاب يحاول أن يملأ بعض الفراغ على هذا الصعيد ومن الممكن القول إنه يواصل، إلى حدّ ما، أسلوب المقارنة في دراسة پاي وڤيربا التي نشرت تحت عنوان: «الثقافة السياسية والتطور السياسي»، مع أنها تشدّد بوضوح أكبر على الديموقراطية وعلى الدول النّامية. بالإضافة إلى ذلك، لقد حاولنا في هذا الكتاب عدم الاكتفاء بالمقارنة فحسب، بل أن ندرس أيضاً ثقافات سياسية تحتيّة هامة. وبناء عليه كان هذا الترتيب المميّز للكتاب: الفصول الخمسة الأولى تتناول الثقافة السياسية والتغيّر الثقافي على نطاق واسع في الدول أو المناطق، والأقسام الثلاثة الّلاحقة تركّز على ميادين إختلاف محددة في الثقافة: المفكرون والتعليم العالي، والنخبويون في السلطة، والدين.

في دراسته الأولى لحالة عامة، يعمق ريتشارد سيسّون (Richard Sisson) فهمنا النظري بتوضيحه التفاعل الديناميّ بين الثقافة السياسية للنخبة وثقافة الجماهير في الهند. يقدم سيسّون طرحاً ينسجم مع النظريات النخبوية حول الانتقال إلى الديموقراطية ونشأتها، ويبيّن كيف بدأت ثقافة سياسية من المساومة والتكيّف مع التطور المبكّر للعملية الإنتخابية في ظل الحكم الاستعماري البريطاني خلال فترة متأخرة من القرن التاسع عشر. وكما أورد داهل وراستو في صيغهما النظرية، إلى جانب آخرين، فإن العملية المحدودة للإنتشار التدريجي للديموقراطية، التي كانت واقعة تحت سيطرة النخبة، خلال العقود الستة الأخيرة في الحكم الاستعماري، تسببت في إحداث الليبرالية الدستورية بين النخبويين المتنافسين. لكن سيسّون يظهر أنّ في نشأة الديموقراطية وتنظيمها المؤسساتيّ ما هو أبعد من عمليات المعالجة النخبوية لتشكيل الإجماع والتكييف. اندمجت الآلية الثقافية التقليدية مع العمليات الديموقراطية الناشئة للتأكيد على التحكيم كونها آلية مركزية لحلّ النزاع، والنخبويون وصلوا إلى جمهور الناس عبر الحركة القومية، ورفعوا الجماهير الهندية إلى مستويات جديدة من الوعي

السياسي، وأقاموا نظاماً واسعاً من الهيئات الطوعيّة، واستحثوا الوعي والمشاركة الديموقراطيين. واعتبرت حاسمة في هذه المسارات كافة القيادة السياسية والإيديولوجية والخيار الذي تجلّى في شخص المهاتما غاندي خصوصاً، والذي أكّد على أهمية الحرية، والحل الإجماعي للنزاع، ودمج فئات اجتماعية مستثناة على نطاق يتوسّع باستمرار، وتحريك الجماهير بلا عنف من أجل الاستقلال. وكانت النتيجة نشر الثقافة الديموقراطية بصورة ملحوظة، من قبل النخبة بين جماهير الناخبين.

يبرهن سيسّون، مستنداً إلى بيانات استطلاع، أن ثقافة سياسية جماهيرية برزت «في غضون عقديْن بعد الاستقلال، إن لم يكن قبل ذلك» وأنها «كانت حسنة الاطّلاع في مجال الانتخابات، ولها آراء حول الأداء الحكومي، وتؤمن بتناسب المؤسسات المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنظام ديموقراطي،... جمهور موجّه بحماسة نحو الحكومة، مقتنع بأن الحكومة يجب أن تحكم وتنهض بالأعباء، وأن الحكومات تُحاسب وتُعتبر مسوؤولة». كان سيسّون بالغ الدقة في دراسة ظاهرة التغيّر الثقافي، وهو يظهر كيف أن الضعف في مؤسسات الحزب والأداء الحكومي وتزايد الشخصانية في السياسة (تغيير يبدأه النخبويون أيضاً) يحدثان تبدلات وعوامل تآكل في الثقافة الديموقراطية الجماهيرية (بما في ذلك تدني الدعم للمؤسسات السياسية الهندية). مع ذلك، وبالرغم من تزايد الضغوطات على الديموقراطية في الهند وكثرة التحديات لها، فإن ثقافتها السياسية والجماهيرية لا تزال تتجلّى في مستويات لافتة من المعرفة والمشاركة والتجدّد والإيمان بمبادىء ديموقراطية جوهرية كفاعلية الانتخاب. هذه المرونة الجديرة بالاعتبار للثقافة الديموقراطية الجماهيرية يجب أن تلعب بالتأكيد دوراً ما في استمرارية الديموقراطية نفسها.

أمّا نعومي شازان (Naomi Chazan) فتتعرض في الفصل الثاني إلى الثقافات السياسية في افريقيا، وتظهر أن الفارق الأساسي بين شبه القارة الهندية والقارة الافريقية هو الوقت. على نحو معاكس لما حدث في الهند، فإن الحكم الاستعماري جاء متأخراً نسبياً إلى افريقيا وقدّم تجربة ضئيلة في عمل المؤسسات الديموقراطية السابقة للاستقلال. وكما تظهر شازان أيضاً، أن افريقيا ما قبل الاستعمار عرفت تبايناً ثقافياً هاماً وانقسامات (أكبر بكثير من تلك التي عرفتها الهند ما قبل الاستعمار)؛ إلاّ أن الافتقار إلى التجربة الديموقراطية السياسية يبدو، من خلال تحليلها، متغيّراً حاسماً بوجه خاص. نتيجة لذلك، حين بدأ السياسيون من النخبة وكذلك الجماهير بالتحرك السياسي مؤخراً، كاد ذلك ينحصر تماماً في سياق الصراع المعادي للاستعمار، ولم ياتِ الحكم الذاتي والمنافسة الانتخابية إلاّ في فترة متأخرة وعلى نحو وجيز. تمّ التعبير عن المبادىء الديموقراطية بشكل أساسي إذاً من خلال الاحتجاج والمعارضة ومقاومة سيطرة دولة أخرى، أكثر من التعبير عنها من خلال التسامح والحرية والإجراءات الديموقراطية. شكّل النخبويون ائتلافات لكنهم افتقدوا إلى الالتحام الفعلي أو

إلى قواعد جماهيرية راسخة تدعمهم؛ كان يربط بينهم اهتمام ذرائعي بالسلطة. الأنظمة الدستورية الديموقراطية التي خلّفتها السلطات الاستعمارية كانت «أجنبية المنشأ والتخطيط»، من دون قاعدة كبيرة من التعاطف أو الشرعية توفر لها الدعم، وكانت تعمل في مناخ سياسي «يطالب برفض النماذج المستوردة». وتستنتج شازان أن «هذه الظروف نادراً ما تكون أقل ملاءمة لتحصين الثقافات السياسية الليبرالية». انهارت المؤسسات الديموقراطية الرسمية بسرعة تحت وطأة الفساد والضبق بالمعارضة، وبُسطت سلطة الدولة وتمركزت وصارت شخصية وفاسدة. في ظلّ غياب شرعية سياسية عريضة، تترسَّخ الأنماط الدولية والحكم الموروث واساءة استخدام السلطة والقمع السياسي، وتتغيّر الحكومات بشكل أساسي من خلال العنف، وتظلّ الديموقراطية تقدم نفسها على أنها معارضة ومقاومة. لكن مع تزايد نمو المنحى الاتحادي، بشكل خاص في العقد الأخير، بذل المجتمع المدني الكثير في سبيل معارضة الحكم الفاشستي واعادة طرح إمكانية تحقيق الديموقراطية من القاعدة إلى القمة. هذا التوجّه، إضافة إلى تقدير جديد للوجوه الترابطية للديموقراطية، باشتماله على المشاركة والمسؤولية الصادقتين، يعتبر أملاً في التوصُّل إلى مستقبل أكثر ديموقراطية في أفريقيا.

في الفصل الثالث، يشرح ارغون أوزبودون (Ergun Özbudun) كيف شكلت تقاليد السلطة المركزية والاستبدادية في الامبراطورية العثمانية الثقافة السياسية في تركيا في القرن العشرين. هذه البنى الامبراطورية أعاقت تطور مراكز قوى مستقلة، وأحدثت ثقافة سياسية مجّدت السلطة السياسية وخدمة الدولة، وقادت الجماهير إلى الاعتقاد بالطبيعة الأبوية للسلطة. وحتى بعد الثورة الشعبية التي قادها كمال أتاتورك في هذا القرن، ظلت السلطة مركزية، فيما كانت الإيديولوجية «الكمالية» تخرس وتقمع الانقسامات الطبقية والانقسامات الاجتماعية الأخرى. إلاّ أنه بالرغم من الطابع الهرمي لهذا التحول الثوري بنيوياً وثقافياً، فقد ولّد أيضاً أفكاراً مؤيدة للديموقراطية تنادي بالسيادة الشعبية والمساواة قبل القانون الذي سيتطور لاحقاً إلى ديموقراطية تنافسية.

تتكرّر في فصل أوزبودون مسألة دور التحديث والتغيّر الاجتماعي في إنشاء مجتمع أكثر تنوعاً وتعدّداً يقوّض الوحدة المستقرة منذ فترة طويلة بين النخبويين في البلاد. وهذا يعني أساساً تطوير نخبة سياسية من رجال الأعمال والسياسيّين والمحترفين المعارضين للنخبة في السلطة. بعد انقلاب عام ١٩٦٠، أصدرت النخبة الحاكمة قانوناً يضبط ويقيّد سلطة السياسيّين المنتخبين. هذا القانون، بالإضافة إلى القانون الذي فرضه العسكريون بعد انقلاب ١٩٨٠، يعكس القيم والمخاوف عند النخبة الحاكمة التي كانت معادية لسياسة الأحزاب التنافسية. ومع التغير الاجتماعي والسياسي بعد عام ١٩٦٠، حصّنت النخبة العسكرية فقط تماسكها، نتيجة لممارساتها الراسخة في مجال المشاركة. ويظهر أوزبودون أن في أساس هذه الوحدة نظاماً معتقدياً (على النحو الذي عرفته تايلاندا) شديد الارتياب بالسياسيين والنزاع

السياسي، ويعتقد أنه من واجب القوى المسلحة التدخل في العمل السياسي عند الضرورة لحماية الشخصية الأساسية للدولة. وكان هذا يعني، إلى حدّ كبير، الحفاظ على الإرث الايديولوجي «الكمالي» لدولة علمانية تطويرية تحجب الخلافات الطبقية. هذا الإحساس العميق بهذه المهمة أدى إلى انقلاب جزئي عام ١٩٧٠، وانقلاب شامل عام ١٩٨٠، وإلى تغييرات دستورية فيما بعد، تقوّي الرئاسة ودور القوى المسلحة باعتبارها الحارس الذي يحمي النظام السياسي.

وبما أنّ الدين مصدر هام للتوجيه نحو القيم الأساسية، يجب أن نتوقّع أن يكون له أثر قوي على الثقافة السياسية وبالتالي على الديموقراطية. تبيّن المقالات الثلاث في الجزء الأخير من هذا الكتاب، الأنماط المختلفة من التأثيرات التي قد تنشأ من الرّبط بين الدين والعمل السياسي، ومن الميزة التبادلية لهذا التفاعل أيضاً.

في الفصل الرابع، يتتبّع بول سيغموند (Paul Sigmund) نشأة توجيهات كاثوليكية جديدة للعمل السياسي في أميركا اللّاتينية بعد الحرب العالمية الثانية، من خلال الاعتدال وتوخي الصالح العام «بالانفتاح على اليسار» الذي تمثله الأحزاب الديموقراطية المسيحية أولاً، ثم من خلال حركة «لاهوت التحرير» الأكثر راديكالية. تشكّل هاتان الحركتان إنحرافاً حاداً عن الوضعية التاريخية للكنيسة الرومانية الكاثوليكية «المحافظة والمتّحدة والمعادية للديموقراطية الليبرالية». ظهرت الديموقراطية المسيحية بموازاة المجمع الفاتيكاني الثاني وبتحفيزه في أوائل الستينات، وقد شجب هذا المجمع اللّامساواة الاقتصادية وأحال الكنيسة إلى الديموقراطية السياسية. إستجابت الحركتان لازدياد القلق والتحريك على الصعيد الاجتماعي، وتصاعد التهديد الناجم عن الماركسية الثورية. لكن إحدى نتائج هذين التحولين المذهبيينْ، كما يبيّن سيغموند، تجلّت في اضفاء صفة الشرعية على توجّه يزداد راديكالية داخل الكنيسة الأميركية اللّاتينية، متأثراً بالنمو المتصاعد للنفوذ الماركسي فكرياً وسياسياً، وظهور نظرية التبعية خلال الستينات. أراد لاهوت التحرير من خلال تطبيق التعاليم المسيحية على احتياجات الفقراء، إحداث وعي سياسي ومشاركة في صفوف الفقراء وذلك، عبر العمل في الأرياف. وهو بذلك تحدّى (بشكل ضمنيّ على الأقل) طبيعة التسلسل الهرمي للسلطة في الكنيسة الكاثوليكية، وأزعج المراجع العليا بفعلِ صلاته بالقوى الماركسية؛ ولقد نجم عنه ردّ فعل شكّل منحى جديداً في التفكير الكاثوليكي في أواخر السبعينات، تقدّم وتحدّد أساساً بفضل الفاتيكان نفسه، وشكل تحذيراً ضد «الأدلجة» إلاّ أنه يختار عناصر هامة في لاهوت التحرير كتنظيمه المسيحي في الأرياف واهتمامه الخاص بالفقراء (ولكن دون توفير الدعم الطبقي لهم).

يبيّن سيغموند أن هذه التغيرات في التفكير الكاثوليكي لم تؤثر على الاتجاهات السياسية أو تزيدها قوة فحسب ـ نحو الديموقراطية وبعيداً عنها ـ بل هي تشكّلت بدورها بتأثير من

هذه التغيرات السياسية. هذه التجربة مع القمع الصارم في أميركا الوسطى وأجزاء كبيرة من أميركا اللاتينية، وما رافقها من انهيار تام للأوهام الثورية دفعا إلى الارتياب بإزدراء لاهوت التحرير «للديموقراطية البورجوازية»، وقلّلا من حدّة إيحاءاته النضالية والثورية. وفي أواسط الثمانينات كتب سيغموند أن «تجربة القمع والتعذيب في ظلّ الديكتاتورية القاسية جعلت اليسار الكاثوليكي يجدّد اعتباره لفضائل الحكم التمثيليّ، مهما بلغت عيوبه». وقد برهن أن هذه التغيّرات لم تظهر على الصعيد التطبيقي فحسب بل وفي الكتابات النظرية للّاهوتيين التحريريّين، وهكذا صارت متداخلة بوضوح مع التوجيهات الثقافية السياسية التي كانوا يحدثونها ويعدلونها. وفي الوقت نفسه، كانت الضغوطات من قبل أوروبا والولايات المتحدة، تحدث تغيرات ثقافية في اتجاه الديموقراطية السياسية على اليمين المسيحي أيضاً في أميركا اللّاتينية. والنتيجة التراكمية لهذه العقود العديدة من التبدّل في المجالين النظري والتطبيقي على حدّ سواء كانت إحداث «تغيّر أساسي في الدور السياسي للكاثوليكية في أميركا اللّاتينية» من «حصن لسلطة تقليدية مطلقة» إلى وضع أسس هامة للتعدّدية الايديولوجية والحرية السياسية. من الواضح أن النظريات حول الطبيعة الثابتة للثقافة السياسية الكاثوليكية في أميركا اللّاتينية يصعب الدفاع عنها مقابل هذه التجربة التاريخية.

جهاد عودة يرى تحدياً للديموقراطية تطرحه الأصولية الدينية في الحركة الإسلامية في مصر، لكن بتضمينات أكثر تعقيداً وتناقضاً من تلك التي يظهرها الأصوليون والقوميون المتعصبون في إسرائيل. وطالما أن مصر ليست ديموقراطية، ولم تكن كذلك أبداً، فإن جهود الحركة الإسلامية لكسر السيطرة الاقتصادية والسياسية والثقافية لدولة ذات سيادة مطلقة تعزّز إمكانية الحرية الفردية والاستقلالية. غير أن هذا التأثير يبطل في الحال لأن «الحركة الإسلامية تأسر الفرد المسلم المتحرّر في مجموعة جديدة من القيم والمبادىء المسيطرة. هاتان العمليتان التوأمان تحدثان انفتاحاً مباشراً على الديموقراطية، لكنهما تمنعان تحقيق الديموقراطية وتعزيزها». وكما بيّن عودة في الفصل الخامس، فإن الحركة الإسلامية انهمكت منذ مدّة في صراع مع الدولة المصرية، واستمر هذا الصراع في ظلّ عدة أنظمة عديدة. ولقد احتوت تدابير القمع والاستقطاب تلك الحركة لكنها فشلت في القضاء عليها. إن جهود عبد الناصر والسّادات لدمج قيم غربية (تحديثية) وقيم إسلامية (تقليدية) بطريقة أو بأخرى، أعطت نتائج عكسية. والواقع أن المحاولات المتكرّرة التي بذلها نظاما الحكم المصريان غير المستقرّين لاستخدام الإسلام كي يتم الاعتراف بشرعيتهما، أدت من دون قصد إلى تقديم الفرص المناسبة للأصوليين المسلمين من أجل تعزيز حركاتهم ضد هذين النظامين، وإن هيمنة الإسلام في بداية التشكل التاريخي للقومية العربية والاشتراكية في ظل هذين النظامين لا تزال إلى اليوم توفر دعماً لهذه الحركة. تتبّع عودة في دراسته خمس مراحل تاريخية لتغيير الاستراتيجية السياسية من جانب الحركة الإسلامية في مصر؛ ويظهر عوده كيف أن التشديد

في مرحلة متأخرة على بناء شركات تجارية ومالية مستقلّة كان من جوانب معينة الإجراء الواعد والأكثر براعة لأنه أحدث تآكلاً في الروابط بين الدولة والمجتمع، وبين الحكومة والمواطن، ومع تعزيز استقلالية الاقتصاد الفردي وتشجيع المشاركة على مستوى الجماعة، جذبت الحركة الإسلامية في الثمانينات والتسعينات الكثير من المصريين إلى نظم دينية جديدة من الإيمان والعمل والموارد، تشكل نظاماً منافساً، إلاّ أنه ليس ديموقراطياً.

الثقافة السياسية والديموقراطية

تحيط فصول هذا الكتاب بمجال واسع من المناطق والنظم والمراكز الناشطة. وإلى ذلك، فإنها تسلّط ضوءاً قوياً على الصلات الكثيفة والمعقدة والمتبادلة والعميقة بين الثقافة السياسية والديموقراطية. وفي خاتمة الكتاب سوف يتبيّن لنا أن الثقافة السياسية بعيدة جداً عن كونها ظاهرة غير متغيّرة. فالتغيّر الاجتماعي والاقتصادي، والتحريك الاجتماعي والمدني، والممارسة المؤسساتية، والتجربة التاريخية، والانتشار الدولتي، هذه كلها تعدّل أو تبدّل تدريجياً القيم السياسية السائدة والاعتقادات والمواقف في بلدٍ ما. وقد يكون أيضاً للقيادة السياسية وللحسابات الاستراتيجية وللتكييف السياسي وللتعلّم السياسي من الأحداث المفاجئة، تأثير حاسم ومباشر على الثقافة السياسية. والثقافة السياسية سواء كانت متغيّرة أم ثابتة، فإنها تُشكّل احتمالات قيام الديموقراطية وتقيدها. وقد رأينا سابقاً كيف تتجلى بوضوح، مع أنها تكون معقدة أحياناً، في بداية نشوء الديموقراطية. في الفصول التالية يتضح الدور الرئيسي الذي تلعبه (الثقافة السياسية) أيضاً في إخفاق الديموقراطية وإجهاضها وتآكلها والقضاء عليها، وإلى أي مدى تتأثر بدورها بوجود الديموقراطية أو غيابها. في الواقع، من الممكن الجزم بأن التغيير في وضعية الديموقراطية أو في قوتها أو في ثباتها نادراً ما يحدث دون أن تظهر فيه صلة ما للثقافة السياسية، سواء كانت هذه الثقافة متغيرة أم لا.

هوامش المقدمة

(١) روبرت أ. داهل «Polyarchy: Participation and Opposition» (نيو هايفن، منشورات جامعة يال ١٩٧١) من ص ١٢٩ إلى ص ١٤٠؛ خوان ج. لينز «The Breakdawn of Democratic Regimes» (بالتيمور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، ١٩٧٨).

(٢) غابرييل أ. آلموند وسيدني فيربا؛ «The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations». (برينستون: منشورات جامعة برينستون ١٩٦٣) أليكس إنكيليس ودايفيد سميث، «Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Nations» (كامبريدج: منشورات جامعة هارفارد ١٩٧٤)؛ أليكس إنكيليس: «Participant Citizenship in Six Developing Countries», American Political Science Review 63 (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٩)، ص ص ١١٢٠ ـ ١١٤١.

(٣) سايمور مارتن ليبسيت «Economic Development and Democracy» Political Man: The Social Bases of Politics (بالتيمور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، ١٩٨١) ص ص ٢٧ ـ ٦٣. يظهر دليل جديد مساند لوجود علاقة كلية ودور ضمني للثقافة السياسية في كتاب لاري دايموند:
«Economic Development and Democracy Reconsidered

مجموعة غاري ماركس ولاري داياموند،
«Reexamining Democracy: Essays in Honor of Seymour Martin Lipset (Neu Bury Park CA, and London: Sage)

١٩٩٢) ص ص ٩٣ ـ ١٣٩.

(٤) أليكس إنكيليس ولاري دايموند: «Personal Qualities as a Reflection of Devel of National Development»
في مجموعة فرانك أندروز وأليكساندر زالاي؛ «Comparative Studies in The Quality of Life» (London: Sage) ١٩٨٠، ص ص ٧٣ ـ ١٠٩.

(٥) رونالد إنجلهارت: «Culture Shift in Advanced Industrial Countries» (برينستون: منشورات جامعة برينستون ١٩٩٠)، ص ٤٥. أنظر أيضاً دارسة إنجلهارت: «The Renaissance of Political Culture»، في «American Political Science Review» عدد ٨٢ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨): ص ص ١٢٠٣ ـ ١٢٣٠.

(٦) داهل: Polyarchy، ص ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٧) يعترف داهل بأن مسار المنافسة الانتقالي بمشاركة محدودة (أي بالاقتراع) لم يعد مُتاحاً إلاّ أنه مع ذلك يحذّر من أن «مخاطر الفشل يمكن تقليصها إذا كانت الخطوات المتخذة في سبيل التحرير مصحوبة بالتقصّي الجادّ والمتبصّر عن نظام ضمانات متبادلة قابل للتحقيق» (ص ٤٠ ـ Polyarchy). هذا البحث هو المحور الأساسي للعديد من العمليات التوفيقية التي تخوضها النخبة، مثل المعاهدات والتسويات بين النخبة، ومختلف التدابير الاتحادية وشبه الاتحادية، التي شغلت النظريات اللاّحقة حول الانتقال الديموقراطي (أنظر الأسفل).

(٨) دانكورت أ. راستو: «Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model», في «Comparative Politics» العدد الثاني (نيسان/ أبريل ١٩٧٠: ص ٣٥٧)؛ ومن أجل الإطلاع على معالجة حديثة ومشابهة أنظر: تيري لين كارل: Dilemmas of Democratization in Latin America» في مؤلفات دانكورت أ. راستو وكينيث بول إريكسون، «Comparative Political

Dynamics: Global Research Prespectives» (نيويورك: هاربر كولينز، ١٩٩١) خصوصاً ص ص١٦٥ ـ ١٧٢.

(٩) داهل: Polyarchy، ص ص ١٥ ـ ١٦.

(١٠) راستو «Transitions to Democracy» ص ٣٥٧. التعلّم السياسي عند النخبة من تجارب الماضي الأليمة يعتبر موضوعاً رئيسياً في الاستطلاع المقارن الذي أوردته نانسي بيرميو في دراستها: «Democracy and Lessons of Dictatorship» في Comparative Politics عدد ٢٤ (نيسان/ أبريل ١٩٩٢)، ص ص ٢٧٣ ـ ٢٩١.

(١١) راستو: «Transitions to Democracy»، ص ٣٥٧.

(١٢) أرند ليبهارت: «Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration» ـ (نيوهايفن: منشورات جامعة يال ١٩٧٧)، ص ١٠٣.

(١٣) أرند ليبهارت: «The Politics of Accomodation Pluralism and Democracy in the Netherlands»: الطبعة الثانية (بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٦٨)، ص ١٨٨.

(١٤) المصدر نفسه ص ١٢٢. ويرى راستو أيضاً هذا الانحراف الثقافي النخبوي ـ الجماهيري عند مستهلّ عملية الانتقال، «حين يبحث القادة عن التسوية فيما أتباعهم يرفعون شعارات الصراع القديم»، لكنه يرى أنه سيزول في مرحلة التعوّد «Transitions to Democracy»، ص ٣٦٠.

(١٥) آلموند وفيربا «The Civic Culture»، ص ٧ ـ ٨.

(١٦) غابرييل أ. آلموند: «Democratization and Crisis Choice, and Change» ـ (دراسة قدمت في الاجتماع السنوي للجمعية الأميركية للعلوم السياسية، شيكاغو، ٣ ـ ٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢)، ص ٦.

(١٧) مجموعة غيلّيرمو أودّونيل، فيليب شميتر ولورنس هوايتهيد «Transitions from Authoritarian Rule » (بالتيمور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، ١٩٨٦)، مجموعة متعدّدة الأجزاء، أنظر خصوصاً غيليرمو أودّونيل وفيليب شميتر في «Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions About Uncertain Democracies» ـ (بالتيمور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، ١٩٨٦). ومن أجل تحليل نظري ـ قاعدي أكثر منهجية لهذا الطرح «الاستراتيجي التفاعلي» للانتقالات الديموقراطية، أنظر غاري ماركس: «Rational Sources of Chaos in democratic Transition» ـ في مجموعة غاري ماركس ولاري دايموند، «Reexamining Democracy»، ص ص ٤٧ ـ ٦٩.

(١٨) لينز: «The Break down of Democratic Regimes"، ص ص ٣٦ ـ ٣٧.

(١٩) جون هيغلي ومايكل ج. بيرتون: «The Elite Variable in Democratic Transitions and Break downs» «American Sociological Review 54» (شباط/ فبراير ١٩٨٩). أنظر أيضاً مايكل ج. بيرتون وجون هيغلي «Elite Settlement» في «American Sociological Review 52» (حزيران/ يوليو ١٩٨٧)، ص ص ٢٩٥ ـ ٣٠٧.

(٢٠) هيغلي وبيرتون «The Elite Variable»، ص ١٩.

(٢١) مايكل بيرتون، وريتشارد غونتر، وجون هيغلي: «Elite Transformations and Democratic Regimes» ـ في مجموعة جون هيغلي وريتشارد غونتر.

«Elites and Democratic Consolidation in Latin America and Southern Europe» (كامبردج: منشورات جامعة كامبردج ١٩٩٢)، ص ٣٢.

(٢٢) حول الأمن المتبادل أنظر كتاب داهل «Polyarchy»، ص ص ٣٦ ـ ٣٧؛ وحول المعاهدات أنظر على سبيل المثال: أودونيل وشميتر في «Transition from Authoritarian Rule» وتيري لين كارل

فـــي «Petroleum and Political Pacts: The Transition to Democracy in Venezuela» فـــي مجموعة أودونيل وشميتر وهوايتهيد «Transition from Authoritarian Rule: Latin America» (بالتيمور: منشورات جامعة جونز هويكنز، ١٩٨٦)، ص ص ١٩٦ ـ ٢٢٠.

(٢٣) بيرتون وغونتر وهيغلي: «Elite Transformations and Democratic Regimes»، ص ص ٢٤ ـ ٢٥. يؤكدون أن التسويات التي تقوم بها النخبة تختلف عن المعاهدات في كونها أكثر اشتمالاً لكل البارزين في النخبة وتهتم فقط (ولكن على نحو أوسع) بالنظام السياسي، (ص ص ٣٣ ـ ٣٤).

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٥.

(٢٥) ألان نـايـت «Mexico Elite Settlement: Conjucture and Consequences» في كتـاب هـيـغـلـي وغونتر «Elites and Democratic Consolidation»، ص ص ١١٣ ـ ١٤٥.

(٢٦) جـون پـيـلـر «Elite Settlement and Democratic Consolidation: Colombia, Costa Rica, and Venezuela» في كتاب هيغلي وغونتر «Elite and Democratic Consolidation»، ص ٨٣ وما يليها.

(٢٧) خوان لينز وألفريد ستيبان: «Political Crafing of Democratic Consolidation or Destruction: Europeans and South American Comparisons» في مجموعة روبرت أ. پاستور: «Democracy in the Americas: Stopping: the Pendulum» (نيويورك: هولز وماير، ١٩٨٩)، ص ص ٤١ ـ ٦١.

(٢٨) لـورنـس هـوايـتـهـيـد «The Consolidation of Fragile Democracies: A discussion with Illustrations» في كتاب پاستور: «Democracy in the Americas»، ص ص ٨١ ـ ٩٤.

(٢٩) غيوسيب دي پالما: «To Craft Democracies: An Essoy on Democratic Transitions» (بيركلي ـ منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٩٠)، ص ص ٥٦ ـ ٧٨ وما يليها.

(٣٠) ليترو ستيبان: «Political Crafting»، ص ٤٧.

(٣١) دي پالما: «To Craft Democracies»، ص ٦٠.

(٣٢) ريتشارد غونتر: «Spain: The Very Model of The Modern Elite Settlement»، في كتاب هيغلي وغونتر: «Elite and Democratic Consolidation»، ص ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٣٣) هوايتهيد: «The Consolidation of Fragile Democracies»، ص ٧٩.

(٣٤) أنـظـر عـلـى سـبـيـل المثال: ج. بينجهـام پـويـل: «Contemporary Democracies: Participation, Stabiliy and Violence» (كـامبـريـدج: مـنـشـورات جـامـعـة هـارڤـارد، ١٩٨٢)؛ أرنـد ليـبـهـارت: «Democracies: Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-one Countries»(نيو هايڤن: منشورات جامعة يال ١٩٨٤)؛ مجموعة أرند ليبهارت وبرنارد غروفمان: «Choosing an Electoral System Issues and Alternatives» (نـيـويـورك: پـرايـغـر، ١٩٨٤)؛ مجموعة برنارد غروفمان وأرند ليبهارت «Electoral Laws and Their Political Consequencies» (نيويورك: منشورات أغاتون، ١٩٨٦)؛ راين تاغيپيرا وماثيو سوبرغ شوغارت: «Seats and Votes: The Effects and Determinants of Electoral Systems» (نيو هـايـڤـن: مـنـشـورات جـامـعـة يـال ١٩٨٩)؛ أرنـد لـيـبـهـارت: «Constitutional Choices for New Democracies» «Journal of Democracy 2» (شتـاء ١٩٩١)، ص ص ٧٢ ـ ٨٤؛ غي لارديريت، وكـويـنـتن كـوايـد، وأرنـد ليبهـارت، «Debate: Proportional Representation» في «Journal of Democracy 2» (صيـف ١٩٩١)، ص ص ٣٠ ـ ٤٨، خوان ج. لينز: «The Perils of Presidentalism» في «Journal of Democracy 1» (شتاء ١٩٩٠)، ص ص ٥٩ ـ ٦٩؛ دونالد هورويتز، وخوان ج. لينز، وسيمور ليپسيت: «Debate: Presidents VS Parliaments» (خريف ١٩٩٠)، ص ص ٧٣ ـ ٩١؛ دونالد

هورويتز: «Ethnic Groupsin Conflict» (بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٨٥)، ص ص ٥٦٣ ـ ٦٨٠، وفي:

«A Democratic South Africa: Constitutional Engineering in a Divided Society» (بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٩١)؛ ومجموعة إيهود سبرينزاك ولاري دايموند: «Israeli Democracy Under Stress» (بولدر: ناشرو لين راينر ـ ١٩٩٣).

(٣٥) هناك إعتراضات وجيهة على ذلك منها دراسة بيتر ماك دونو وساموبل بارنز التي تتناول التحوّل الديموقراطي والتغيّر في الثقافة السياسية في إسبانيا، وكذلك في دراسة سابقة لـ بوت وسليغسون حول أميركا الوسطى. أنظر على سبيل المثال بيتر ماك دونو، وساموبل هـ. بارنز، وأنطونيو لوبيز بينا في: «The Growth of Democratic Legitimacy in Spain» في «American Political Science Review 80» (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٦)، ص ص ٧٣٥ ـ ٧٦٠؛ بيتر ماك دونو، وساموبل هـ. بارنز، وأنطونيو لوبيز بينا «Economic Policy and Public Opinion in Spain» في «American Journal of Political Science 30» (أيار/ مايو، ١٩٨٦)، ص ص ٤٤٦ ـ ٤٧٩؛ بيتر ماك دونو وساموبل هـ. بار ر في: «Democratization and The Culture of Mass Politics: Comparing Spain and Eastern Europe» (دراسة قدمت للمؤتمر السنوي للجمعية الأميركية للعلوم السياسية، شيكاغو، ٣ ـ ٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢)؛ إدوارد ن. ميلر، وتوماس أ. جوكام، وميشيل أ. سليغسون في: «Diffuse Political Support and Antisystem Political Behavior: A Comparative Analysis» في «American Journal of Political Science 26» (أيار/ مايو، ١٩٨٢)، ص ص ٢٤٠ ـ ٢٦٤؛ وعند ميتشيل أ. سليغسون وإدوارد مولر في: «Democratic Stability and Economic Crisis: Costa Rica 1978-1983» في «International Studies Quarterly 31» (١٩٨٧)، ص ص ٣٠٧ ـ ٣٠٩.

(٣٦) أنظر مقالات مايا روزاس. دو مارتيني، وديت باسكوال، ومونيكا خيمنيز دو باروس، وزاڤييه زاڤالا كوادرا وشاي ـ أنان ساموداڤانيخا في مجموعة لاري دايموند: «The Democratic Revolution: Struggles for Freedom and Pluralism in the Developing World»(نيويورك: فريدوم هاوس، ١٩٩٢).

(٣٧) هاري إكشتاين: «A Culturalist Theory of Political Change» في «American Political Science Review 82» (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨)، ص ٧٩٠. إن طبيعة هذه التوجيهات الصلبة والثابتة نسبياً (والتي في سبيل تحقيقها «المعرفة المبكرة تصبح شرطاً للمعرفة اللاّحقة») تولّد «اقتصاداً ناشطاً وتفاعلاً يمكن التثبّت منه»، في «النظرية الثقافية» لإكشتاين (ص ٧٩٢).

(٣٨) آلموند وڤيربا، «The Civic Culture»، ص ١٥.

(٣٩) إطار العمل هذا يتضّح في صيغ مختلفة من كتاب آلموند وڤيربا: «The Civic Culture» (ص ص ١٥ ـ ١٧)؛ وكتاب غابريال آلموند وج. بينغهام پويل: «Comparative Politics: System, Processand Policy» (بوسطن: ليتل، براون، ١٩٧٨)، ص ص ٢٦ ـ ٤٦؛ وغابريال آلموند في: «The Intellectual History of the Civic Culture Concept» في مجموعة غابريال آلموند وسيدني ڤيربا: «The Civic Culture Renisited»(بوسطن: ليتل، براون، ١٩٨٠)، ص ص ٢٧ ـ ٢٨؛ وغابريال أ. آلموند في «The Study of Political Culture»، آلموند، «A Divided Discipline: Schools and Sects in Political Science» (نيوبري پارك، CA: سايج، ١٩٩٠)، ص ١٥٣.

(٤٠) لوسيان ڀاي: «Introduction: Political and Political Development» في مجموعة لوسيان ڀاي وسيدني ڤيربا. «Political Culture and Political Development» (برينستون: منشورات جامعة بريتستون، ١٩٦٥، ص ٧. ولقد حذّر ڀاي أيضاً في دراسة حديثة له من أن «الآراء المتماسكة

منطقياً قد لا تكون لها الغلبة بالضرورة، وأن الناس، بأمزجتهم وميولهم الجماعية، قادرون تماماً على التزام مواقف متناقضة». «Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority» (كامبريدج: منشورات جامع هارفارد، ١٩٨٥) ص ٢٩، يقدم آرون ويلداڤسكي طرحاً توضيحياً متماسكاً لترابط الثقافات السياسية ـ التي تتساوى مع «طرق العيش المنتشرة» ـ وذلك في دراسته: «Choosing Preferences by Construction Institution A Cultural Theory of Preference Formation» ـ في «American Political Science Review 81» (آذار/ مارس ١٩٨٧)، ص ص ٣ ـ ٢١.

(٤١) من أجل مناقشة هذه النقطة بالاستناد إلى الدليل المذكور في كتاب آلموند وڤيربا: «The Civic Culture»، أنظر كتاب مايكل تومسون وريتشارد إيليس وآرون ويلداڤسكي في «Cultural Theory» (بولدر: ويست ڤيو بريس ـ ١٩٩٠)، ص ص ٢٤٧ ـ ٢٥٩.
هذا الكتاب في الواقع يفترض مقدمة منطقية مركزية بأن أياً من التوجيهات الثقافية الأساسية يكون قابلاً للتحقيق في مجتمع ما من دون وجود توجيهات ثقافية بديلة، وبالتالي يصبح الاختلاف و «الصراع بين الثقافات شرطاً مسبقاً للهوية الثقافية». (ويلداڤسكي، «Choosing Preferences»)، ص ٧). وهكذا فإن التحدي الذي يطرحه البحث حول الثقافة السياسية لا يكمن في المقارنة بين ثقافات سياسية وطنية مختلفة، بل، وعلى نحو أكثر دقة، في المقارنة بين «دول لإظهار الفروقات بين تركيباتها الثقافية». (المرجع نفسه، ص ١٨).

(٤٢) في كتاب باي «Asian Power and Politics»» إصرار قوي على وجود ثقافات سياسية وطنية متمايزة، يعود إلى الكتابة حول الشخصية الوطنية، ويشدّد الكتاب على إبراز أساليب مشتركة لرؤية علاقات السلطة والنفوذ داخل الدول الآسيوية، وعلى نحو أكثر اتساعاً، خارج آسيا.

(٤٣) أنظر على سبيل المثال، مجموعة هوارد وياردا: «Politics and Social Change in Latin America: The Distinct Tradition» (آمهيرست: منشورات جامعة ماساتشوسيتس ١٩٧٤) وأعمال أخرى مذكورة في الهوامش ٤ و١٠ و١١ و١٢ في فصل بوث وسليغون.

(٤٤) باي في: «Asian Power and Politics»، ص ٢٠، أنظر أيضاً الصفحات التالية ١٢، ٢٤، ٢٥، ٥٣، وصفحات أخرى. لأن وجهة نظر باي تعتبر الوجهة المعاصرة الأكثر تماسكاً حول حضور الثقافة السياسية مع مرور الوقت، وتجدر الإشارة إلى بعض ما ورد هنا:

> «الثقافة عامل ملفت في حضوره واستمراريته في شؤون الناس، إنها الوعاء الديناميكي الذي يحفظ ثم يبعث من جديد الذاكرة الجماعية لشعب ما يبث روح عاطفية في التقاليد. تتمتع الثقافة بهذه الميزة المحيية لأنها تكمن في شخصية كل فرد تهيأ لها. يتمسك الناس بمناحيهم الثقافية وليس مردّ ذلك إلى تعلّق عاطفي غامض بإرثهم التاريخي وتقاليدهم، بل لأن ثقافتهم جزء لا يتجزأ من شخصياتهم ـ ونحن نعرف من التحليل النفسي كم هو شاق (ومكلف) تغيير الشخصية. وهكذا فإن التغيير الثقافي يشكل صدمة فعلية. (ص ٢٠)».

مع أن عنوان مقالته هو: «نظرية ثقافية للتغيير»، يتفق اكشتاين مع باي بتأكيده على الصفات التي تحفظ نمط الثقافة السياسية، كما يتفق معه على الشك في إمكانية حدوث تغيرات «ثورية» قصيرة المدى لميزات الثقافة السياسية الجوهرية (القيم)، (وهذا يرجع إلى حد ما إلى مشاركة باي في التشديد على التأهيل الاجتماعي المبكر).

(٤٥) باي: «Asian Power and Politics»، ص VII.

(٤٦) آلموند: «The Study of Political Culture»، ص ١٤٤.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ص ١٤٥ ـ ١٤٧. من أجل الإطلاع على محاولة حديثة (ومحدودة) لملاءمة نظرية الثقافة السياسية مع ظاهرة التغيّر ـ والتي يبدو فيها التغير الثقافي تدريجياً وتراكمياً، وفي حالة التجاوب مع تغير اجتماعي عميق يبدو «مطولاً وعالي الكلفة اجتماعياً» ـ أنظر إكشتاين: «A Culturalist Theory of Political Change»، ص ٧٩٦.

(٤٨) إنجلهارت: «Culture Shift»، ص ١٧.

(٤٩) مجموعة لاري دايموند وسيمور مارتن ليبسيت: «Democracy in Developing Countries: Africa, Asia, and Latin America» (ثلاثة أجزاء) (بولدر: ناشرو لين راينر، ١٩٨٨، ١٩٨٩).

(٥٠) حول دور النظام الدولي في دفع التغير الثقافي السياسي داخل الدول، أنظر صموئيل پ ـ هانتغتون، «The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century» (نورمان: منشورات جامعة أوكلاهوما، ١٩٩١)؛ لوسيان و. پاي؛ «Political Science and the Crisis of Authoritarianism» في: «American Political Science Review 84» (عدد آذار/ مارس ١٩٩٠)، ص ص ٨ ـ ٩؛ ودايموند: «The globalization of Democracy: Trends, Types, Causes, and Prospects» في مجموعة روبرت أ ـ سلايتر وباري م. شوتز وستيفن ر. دور؛ «Global Transformation and the Third World» (بولدر: ناشرو لين راينر ١٩٩٣). دور النمو الاقتصادي والتغيّر الاجتماعي في قولبة التوجيهات نحو القيم الأساسية يشرحه إنجلهارت في «Culture Shift».

(٥١) إعادة نظر مختلفة في العلاقة بين الثقافة السياسية والديموقراطية، محددة في إطار الشروط الثقافية للديموقراطية، توجد في دراسة ج. رولاند پينوك: «Democratic Political Theory» (برينستون: منشورات جامعة برينستون ١٩٧٩)، ص ص ٢٣٦ ـ ٢٥٩؛ وعند لاري ج. دايموند في «The Social Foundations of Democracy» (أطروحة لشهادة الدكتوراة، جامعة ستانفورد ١٩٨٠)، ص ص ١٤ ـ ٢٨.

(٥٢) ليپسيت: «Political Man»، ص ص ٧٨ ـ ٧٩؛ آلموند وڤيربا: «The Civic Culture»، ص ص ٤٨٩ ـ ٤٩٣؛ لاري دايموند «Three Paradoxes of Democracy» في «Journal of Democracy 1» (صيف ١٩٩٠)، ص ص ٥٦ ـ ٥٨.

(٥٣) ليپسيت «Political Man»؛ أليكس إنكيليس: «National Character and Modern Political Systems» في مجموعة فرنسيس ل. ك. هسو: «Psychological Antropology: Approaches to Culture and Personality» ـ (هوم وود، منشورات دورسي ١٩٦١)، ص ص ١٩٣ ـ ١٩٩؛ آلموند وڤيربا: «The Civic Culture»؛ سيدني ڤيربا، «Conclusion: Comparative Political Culture» في كتاب پاي وڤيربا«Political Culture and Political Development»، ص ص ٥٤٤ ـ ٥٥٠؛ داهل، «Polyarchy». من أجل الاطلاع على معالجة سيكولوجية سياسية أثرت عدداً من الدراسات المذكورة أعلاه، أنظر هارولد لاسويل «Democratic Character» في «The Political Writings of Harol Lasswell» (غلينكو، فري بريس ١٩٥١)، ص ص ٤٦٥ ـ ٥٢٥.

(٥٤) پاي: «The Crisis of Authoritarianism».

(٥٥) ڤيربا: «Conclusion: Comparative Political Culture»، ص ٥٤٦.

(٥٦) لاسويل: «Democratic Character»، ص ٥٠٢.

(٥٧) آلموند وڤيربا: «The Civic Culture»؛ ڤيربا: «Comparative Political Culture»؛ داهل، «Polyarchy». كما أن پاي أيضاً يفترض الثقة شرطاً أساسياً من أجل التطور السياسي، في النطاق العريض لزيادة المشاركة الجماهيرية، وكفاءة الحكم والتمايز البنيوي. «Introduction: Political Culture and Political Development» في كتاب پاي وڤيربا «Political Culture and Political Development»، ص ٢٢.

(٥٨) مرة جديدة، من ناحية ثانية، تتحدى النظرية الاتحادية بوضوح نظرية الانشقاقات العرَضية. أنظر على وجه الخصوص: ليبهارت «The Politics of Accommodation»، ص ص ١٨٤ ـ ١٨٧.

(٥٩) معالجة جيدة لهذه العملية، وللمرة الثانية، دراسة برميو: «Democracy and The Lessons of Dictatorship».

(٦٠) مذكور عند بينوك: «Democratic Political Theory»، ص ٢١١، في مقالة ميل: «On Representative Gouvernment».

(٦١) إنكيليس «National Character and Modern Political Systems»، ص ص ١٩٥ ـ ١٩٨.

(٦٢) سيدني هوك: «Reason, Social Myth, and Democracy» (نيويورك: منشورات Humanities ١٩٥٠)، ورد ذكره في كتاب إنكيليس: «National Character»، ص ١٩٦.

(٦٣) مقتطف ورد عند إنكيليس في «National Character»، ص ص ١٩٥ ـ ١٩٦. أنظر أيضاً بينوك في «Democratic Political Theory»، ص ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٦٤) باي: «Asian Power and Politics» ص VII؛ أنظر أيضاً، على وجه الخصوص: ص ص ١٨ ـ ١٩، ٢٢ ـ ٢٩، ٣٢٦ ـ ٣٤١.

(٦٥) المرجع نفسه، ص ٣٤١.

(٦٦) بينوك «Democratic Political Theory»، ص ٢٥٧.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦، ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٦٨) تومبسون، وإيليس، وويلداڤسكي في: «Cultural Theory» ص ٢٥٦.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

(٧٠) آرون ويلداڤسكي: «On the Absence of Egalitarianism and Fatalism in Political Theorizing or What Political Culture Can Contribute to Understanding Democracy» (مخطوطة غير منشورة، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١)، ص ٢٨.

(٧١) لينز: «Break down if Democratic Regimes»، ص ١٦؛ ليبسيت: «Political Man»، ص ٦٤.

(٧٢) إنكيليس: «Participant Citizenship»، ص ص ١١٢٠ ـ ١١٤١.

(٧٣) آلموند وڤيربا: «The Civic Culture»، ص ١٩.

(٧٤) عكس هذه الحتمية لا يتأتى عنه غياب الفعالية فحسب بل نزوع تقدمي أساسي، أو طريقة للعيش، وتحدث أنظمة سياسية مطلقة (وتكون بدورها ناتجة عنها). إذا أبعد الناس عن ميدان النشاط السياسي [بالمراعاة أو بالعزل على حد سواء] يتضاعف مجال ممارسة سلطة استبدادية، مما يزيد في دفع المواطنين بعيداً عن العمل السياسي». تومبسون، وإيليس، وويلداڤسكي: «Cultural Theory»، ص ٢٥٦.

(٧٥) آلموند وڤيربا: «The Civic Culture»، ص ٤٨٢.

(٧٦) تتميز النظرية الثقافية عند تومبسون وإيليس وويلداڤسكي في ناحيتين. إنها تميل إلى التأكيد على وجود اختلافات داخل الدول بين التوجيهات الثقافية الأساسية، وحين تستنتج هذه التوجيهات الأساسية من شبكة ذات بعدين تنتج، على وجه الخصوص، متغيّرين رئيسيين في الثقافة المدنية، الإلتزام والتورّط: وذلك على النحو التالي:

التورّط	الالتزام	
	ولاء	نفور
مراعاة (سلبي)	تسلسل هرمي	حتمي
مشاركة (إيجابي)	فردانية	مساواة

هذا الجدول وضعته بنفسي ولكن الصيغة مأخوذة من كتاب «Cultural Theory»، ص ٢٤٧.

(٧٧) آلموند وفيربا: «The Civic Culture»، ص ٤٩٠.

(٧٨) «Democratic Political Theory»، ص ٢٥٧.

(٧٩) «Dilemmas of Democratization in Latin America»، ص ١٦٨. من أجل الإطلاع على معالجة راستو أنظر: «Transitions To Democracy»، ص ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣. راستو يفترض شرطاً واحداً في الخلفية (الاجتماعية): الوحدة الوطنية.

(٨٠) هذه الثغرة الأخيرة قد جُسِّرت الآن بعدد وفير من الأبحاث الجديدة، ومعظمها يتضمن معاينات موقفية على نطاق واسع في أوروبا الوسطى والشرقية. أنظر على سبيل المثال، المقالات في مجموعة فريديريك د. ويل «Democratization in Eastern and Western Europe» المجلد الأول: «Research on Democracy and Society» (غرين ويتش: منشورات جاي ١٩٩٢)؛ و: «Political Culture and Political Structure: Theoretical and Empirical Studies» ـ المجلد الثاني: «Research on Democracy and Society» (غرين ويتش، المملكة المتحدة، منشورات جاي. ١٩٩٣، يصدر قريباً).

الفصل الأول
الثقافة والديموقراطية في الهند

ريتشارد سيشون

أصبحت الهند دولة مستقلة عند منتصف ليل ١٤ آب/ أغسطس عام ١٩٤٧. انتقلت سلطات الحكم من آخر نائب للملك، اللورد ماونتباتن، إلى حكومة تم اختيارها من قبل جمعية دستورية كانت قد انتخبت قبل ثمانية عشر شهراً، وبذلك انتهى الوجود الاستعماري البريطاني الذي بدأ عام ١٦٠٠، وأحكم سيطرته عام ١٧٥٧، وأصبح السلطة العليا عام ١٨٥٨. شكل «الكونغرس الوطني الهندي» الحكومة، وهو الطرف المركزي، العريض والمسيطر في الحركة الوطنية؛ تأسس عام ١٨٨٥ قبل عقدين تقريباً من تأسيس حزب العمال البريطاني، ذلك الحزب الذي كان يترأس الحكومة في بريطانيا عندما تمت عملية انتقال السلطة (في الهند). في كانون الثاني يناير عام ١٩٥٠ أقرّ دستور فيدرالي نصّ على منح حقّ الانتخاب للبالغين عموماً وإجراء الانتخابات في فترات لا تتعدى الخمس سنوات، وعلى تشكيل مجلس وزراء يترأسه رئيس الوزراء، ويكون المجلس مسؤولاً بكافة أعضائه أمام مجلس النواب (Lok Sabha) الذي يُنتخب أعضاؤه مباشرة من قبل دوائر انتخابية إقليمية محدّدة، ولا يزال الدستور الهندي، الذي يشتمل على أكثر من ستين تعديلاً، ساري المفعول منذ إقراره.

هل الهند ديموقراطية؟

قبل المباشرة بدراسة السياق الثقافي لتشكل النظام ومساندته، من الضروري أولاً تقرير ما إذا كانت الهند ديموقراطية أم لا، وفي حال كونها ديموقراطية فإلى أي مدى. استناداً إلى تصنيفها وفق معايير تعتبر عموماً بأنها تشكل جوهر الديموقراطية ـ عند داهل أو هانتغتون أو ليپسيت ـ فإن الهند تعدّ ديموقراطية بالفعل[1]. أجريت في الهند منذ الاستقلال عشر دورات انتخابية وطنية، وتم إجراء عدد مماثل من الدورات في كل ولاية. كما تشارك نسبة مرتفعة نسبياً من جمهور الناخبين في عملية الإقتراع، وهذه النسبة ارتفعت من ٤٦ في المئة

عام ١٩٥٢ إلى ٦١ في المئة عام ١٩٨٩. كان الاقتراع للأحزاب المعادية للنظام هامشياً دائماً، ومع «تأهيل» الأحزاب الشيوعية وتوليها السلطة واحتفاظها بها في ولايتين منذ أوائل السبعينات، أصبح الاقتراع للأحزاب المعادية للنظام على وشك الزوال[٢].

يسود الانتخابات تنافس شديد. حزب «الكونغرس»، الذي تمتّع بالهيمنة على الصعيد الوطني، لم يتمكن من إحراز أغلبية الأصوات في الانتخابات الوطنية. وقد تنازع عدد كبير من الأحزاب في الانتخابات، تراوح عددها بين ٧٦ حزباً عام ١٩٥٢ و٢٤ حزباً عام ١٩٨٤. خمسة وسبعون حزباً تنافسوا في دورتين انتخابيتين على الأقل منذ عام ١٩٥٢.

والانتخابات في الهند تنافسية من ناحية أخرى أيضاً، فهي التي تحدد مَنْ الذي سيتولى الحكم. أربع دورات انتخابية (١٩٧٧، ١٩٨٠، ١٩٨٩، ١٩٩١) أدت إلى هزيمة حكومة نافذة على الصعيد الوطني. كافة الولايات، عدا ولايتين رئيسيتين، تولى فيها الحكم، في وقت أو آخر، حزب آخر غير «الكونغرس» أو ائتلاف أحزاب لا يضمّه. وقد نشأ في معظم ولايات الهند البالغ عددها ٢٢ ولاية، نظام تنافسي بين حزبين، وبدأ ذلك مع انتخابات الولايات عام ١٩٦٧، التي تشكلت على إثرها حكومات «من غير الكونغرس» في نصف عدد الولايات الرئيسية الذي يبلغ ١٦ ولاية. خلال الثمانينات تولت الحكم في الولايات الجنوبية الأربع بأسرها أحزاب اقليمية أو ائتلافات حزبية.

تحيط بالمواطن الهندي مصادر علمانية للحصول على المعلومات. هناك أكثر من ١٤٠٠ جريدة يومية وحوالى ٢٠ ألف من المطبوعات الإعلامية الأخرى والتي توزّع حوالى ٦٠ مليون نسخة، وتصدر في ٩١ لغة. وتصدر حوالى ٦٠٠٠ صحيفة بلغة الهندي، وحوالى ٤٠٠٠ صحيفة أخرى بالانجليزية. وهناك خمس وثلاثون صحيفة تصدر باستمرار منذ أكثر من قرن[٣]. فيما أسلوب التحقيق الصحافي يبدو أضعف بكثير مما هو عليه في الديموقراطيات الأعرق، فإن نقل الأخبار السياسية حرّ إلى حدّ بعيد؛ وقد أظهرت التحقيقات الضمنية جرأة في التعرض لمسألة الفساد الحكومي من خلال فضيحة نقل الأسلحة في بوفورز في أواخر الثمانينات. ويصل البث الإذاعي عملياً إلى القرى كافة، وحوالى ٧٠ في المئة من رقعة البلاد تتلقّى البث التلفزيوني.

جدول ٢ ــ ١ ــ سلوك المواطن في الانتخابات الوطنية الهندية

نسبة المستجيبين يعلنون أنهم:	١٩٧١ انتخاب	١٩٨٤ انتخاب
ـ يستمعون إلى الراديو	٪٤٠	٪٦٤
ـ يتلقون المعلومات السياسية من صحيفة	٢٠	٤٦
ـ اتصل بهم حزب أو مندوب مرشّح	٢٦	٤٩
ـ حضروا اجتماعاً سياسياً	١٢	٤٤
ـ يشاهدون التلفزيون	-	٢٦

(المرجع: أنظر الحاشية ٣٥).

إلاّ أن الأكثر أهمية يكمن في كيفية افادة المواطنين من هذه التسهيلات، والمدخل المتاح لهم للحملات السياسية. إن المعطيات التي وردت في الجدول ٢ ــ ١، المأخوذة من تقارير المعاينة للانتخابات الوطنية التي أجريت في ١٩٧١ و١٩٨٤، تدل أن نسباً لا يستهان بها ومتزايدة من الهنود تشارك في العمل السياسي وتفيد من وسائل الإعلام للحصول على معلومات سياسية.

بعد حوالى سنتين تقريباً من الاستقلال كانت الحقوق الرئيسية للمواطن، التي نصّ عليها الدستور، موضع إجلال وأحيطت بحماية تشريعية[٤]، فالمساواة أمام القانون تنصّ عليها المادة ١٤؛ وتنص المادة ١٩ منه على حرية التعبير والاجتماع والاتحاد والتحرك والتسوية والعمل؛ والمادتان ٢ و٣ على الحق بالعيش والحرية والمُلكية؛ والمواد ٢٥ و٢٩ و٣٠ على حق الفرد في ممارسة ونشر قيم ثقافته ودينه ولغته؛ أما الحقّ في الإصلاح البنيوي بالاجراءات القانونية فتنصّ عليه المواد ٢٠ و٢٢ و٣٢. وفيما تتولّى الدولة ضمان الحقوق المذكورة أعلاه، فإن الدستور يلزمها أيضاً بضمان شروط أخرى للمساواة بما في ذلك إلغاء النبذ (المادة ١٧) والافساح في المجال أمام الجميع لبلوغ الوظائف العامة (المادة ١٥) وحظر العمل القسري (المادة ٢٣).

على الرغم من أننا لم نُحص كافة المؤشرات لوجود الديموقراطية في الهند على وجه الدقة، فإن المعطيات وافية بما يكفي للتأكيد على أن الهند بلد ديموقراطي. وهذا الاستنتاج لافت إلى حدّ ما نظراً لكون الهند مجتمعاً يتمتع بمميزات اجتماعية اقتصادية تُعدّ عموماً غير مؤاتية للأنظمة الديموقراطية. فالهند بلد فقير، وغير متعلم، ومنقسم لغوياً ودينياً، يقسمه عمودياً نظام طائفي اجتماعي موروث وهو نظام جائر في معظم الأحيان؛ ومنذ الاستقلال

كانت البلاد عرضة في بعض الأحيان لظروف مشابهة لظروف الحرب الأهلية؛ وجود نزاع ديني، تسبب في تجزئة شبه القارة الهندية عام ١٩٤٧، وقد تفاقم خلال الثمانينات. ولا تزال الانقسامات الاجتماعية الحادة تنعكس في المجال السياسي في الهند. ومع ذلك، خلال أربعة عقود ونصف العقد من الاستقلال، تمت المحافظة على المجتمع السياسي الوطني والنظام الدستوري؛ فيما أقدمت حكومات كانت تتولى السلطة وعزلتها الانتخابات الحرة إلى التخلّي طوعاً عن الحكم؛ وتمكنت في مراحل عديدة من استعادة السلطة بفضل فوزها في انتخابات لاحقة. كيف يمكن تفسير أربعة عقود ونصف العقد من الأداء الديموقراطي في الهند؟

السابقة التاريخية وسياق توطيد الديموقراطية في الهند

إن رموز وقيم وممارسات الحكم الديموقراطي لم تبدأ في الهند مع الاستقلال، بل تطورت على نحو تدريجيّ في نصف القرن الذي سبقه. قبل الاستقلال بحوالى أربعة عقود كانت تُجرى انتخابات لتشكيل هيئات تمثيلية على المستويين المحلّي والوطني؛ وكان انتخاب هيئات حكومية محلية قد أصبح شائعاً قبل ذلك بعقدين من الزمن. ملايين الهنود مارسوا حقهم بالانتخاب، وأنشأت الأحزاب قبل الاستقلال منظمات انتخابية للحصول على أصوات الناخبين. وتولّت الحكومات المنتخبة شعبياً الحكم في مقاطعات الهند البريطانية بعد انتخابات عام ١٩٣٧[٥]. علاوة على ذلك، فإن مسألة تأسيس نظام ليبرالي دستوري لم تكن أبداً عرضة للسجال بين أفراد النخبة الوطنية المسيطرة، كما لم يحصل نزاع بين الذين تولّوا حكم الهند المستقلّة على طبيعة المجتمع الهندي السياسية، مع أن قادة الهند المستقلة عجزوا عن اقناع النخبة السياسية المسيطرة في الهند المسلمة بوجهة نظرهم (وقد نشأت باكستان بسبب ذلك). غير أن النخبة الوطنية في الهند عرفت نزاعات تركزت على ما يبدو تحت «المظلّة المفتوحة» للكونغرس الوطني الهندي، واشتملت على الشيوعيين والاشتراكيين وأنصار إحياء الهندوسية والغانديين والليبراليين والمجدّدين، وهؤلاء تحدّوا بعضهم بعضاً في مناظرات واقتراحات في إطار مداولات «الكونغرس» حول موضوعات السياسة العامة والاستراتيجية الوطنية والقيادة السياسية.

وهكذا، وعلى الضد مما تراءى للبعض، إن الدول المستعمَرة «تصل» إلى مرحلة يتحقق فيها الحكم الذاتي والسيادة، مزوّدة بإرثٍ تاريخي متين يشتمل على معتقدات ومؤسسات ورموز، ونتاجات ثقافية أخرى لها أثرها القوي على منحى التطبيق والمعتقد اللذين سيأتيان لاحقاً[٦]. هذه الأحداث السابقة تاريخياً على جانب من الأهمية في الهند بحيث يكون من الضروري الرجوع، ولو باختصار، إلى تطور هذه المعتقدات والتطبيقات التي حدّدت ثقافة الديموقراطية فيها في فترة ما بعد الاستقلال.

منذ حوالى عقدين من الزمن قدّم شتاين روكّان (Stein Rokkan) في تحليله العميق

لبنية السياسة الجماهيرية في الديموقراطيات الأوروبية الصغيرة[٧]، منهجاً مفيداً للخوض في «أصل» وانتشار المبادىء والتطبيقات الديموقراطية. في هذه الدراسة المشتملة على رؤية مستقبلية، يناقش روكّان وجود أربعة «أقفال»، أو عتبات، في عملية التحول الديموقراطيّ، والتي إذا أمكن تخطيها بالتسلسل بنجاح، ترفع من إمكانية تحقيق ديموقراطيات مستقرة. وقد صوّر هذه العتبات بأنها **الاعتراف الشرعيّ** (حق الالتماس والانتقاد والتظاهر ضد نظام الحكم)، **والدّمج** (حق المشاركة في الاختيار التمثيلي لمجموعات جديدة)، **والتمثيل** (إمكان وصول ممثلي المجموعات الجديدة إلى المؤسسات التشريعية)، **والسلطة التنفيذية** (إمكان وصول ممثلي المجموعات الجديدة إلى وسائل الحكم). في صلب كل عتبة يكمن احتمال التغيّر المفاجىء والانقلاب العكسيّ، ومن المفترض أن التغيير يُعيق سبيل النخبة المسيطرة، ويساهم في تقييد نشاطاتها ويصنع حدوداً لإمكانية وصولها إلى المصالح العامة. هذه الصياغة النظرية تتضمّن ضرورة تحقيق كل خطوة على نحوٍ متتالٍ من أجل حماية القيم التي تواكب الخطوة التي سبقتها.

مع تأسيس «الكونغرس الوطني الهندي» عام ١٨٨٥، كانت الحقوق التي تواكب فكرة الاعتراف الشرعيّ قد حظيت بالقبول؛ بعضها من خلال القانون، والبعض الآخر بالسابقة والعرف. وأصبحت حريّة التعبير والصحافة مضمونة رسمياً عام ١٨٨٥. وكانت أكثر من ٦٩٠ صحيفة ونشرة دورية توزّع في حينه وتصدر باللغات الإقليمية المختلفة في الهند[٨]. ونقلت الصحف أنباء النزاعات والسجالات السياسية في بريطانيا وأوروبا، وداخل الإدارة الاستعمارية في الهند أيضاً، وأخيراً، كانت السياسة العامة تناقش، ويتم إعلان القوانين، ويعاد النظر في النشاطات والأمور التي تثير الاهتمام عموماً في كافة المناطق في الهند. وكان للصحف أثرها على الصعيدين الثقافي والتوحيدي.

ثانياً، شهد القرن التاسع عشر أيضاً تطور روح إتحادية خصبة. هذه الاتحادات تراوحت ما بين مجموعات متغرّبة تناقش الأمور السياسية، ومنظمات إصلاحية تطالب بأن تستخدم الحكومة مواردها لتوجيه التغير الاجتماعي؛ ضمّت هذه الاتحادات منظمات ذات نفوذ عقاريّ وتجاريّ إلى جانب منظمات كانت ناشطة في مجال الإحياء الثقافي وحركات مصمّمة على مقاومة تعدّيات الثقافة الغربية[٩]. وبعد حالة «التمرد» عام ١٨٥٧ خصوصاً، تشكلت عدة اتحادات سياسية بهدف مطالبة الحكومة بالإصلاح، وسعت في بعض الأحوال إلى تطوير قاعدة شعبية في المدن الرئيسية وبلدات الأقاليم. هذه المنظمات «التعاقدية» الجديدة إتخذت أكثر فأكثر صيغة مؤسساتية بأعضاء معروفين وأهداف أساسية محدَّدة وقوانين للتداول ولاختيار القادة. وكانت تتقيّد بقوانين واجراءات الحكم الداخلي وهي لا تزال حديثة العهد، وسوف تتطلبها فيما بعد المؤسسات العامة. أحالت المنظمات عرائض تطالب بالإصلاح والتغيير إلى مكاتب حكام الأقاليم، وإلى الحاكم العام ونائب الملك، وإلى

وزير خارجية الهند، وإلى البرلمان نفسه. مجلس الحاكم العام في ممارسته لوظيفته التشريعية، كان مغلقاً أمام التمثيل الهندي حتى عام ١٨٦١، وأصبح مفتوحاً أمام الرأي العام عام ١٨٥٣ مع البدء بالممارسة البرلمانية: (١) تداول شفهيّ؛ و(٢) مناقشات مدوّنة على سجلّات عامة؛ و(٣) انتخاب لجان من أجل وضع مخططات تمهيدية، والاطمئنان إلى الحكم العام على التشريع والسعي إلى إتقانه حتى الكمال.

إنّ أزمة «التمدّد الكبير» في الهند بشّرت بمبدأ الدّمج. لقد أشار أحد كبار موظفي الحكم البريطانيّ (Raj) بذكاء متوقّعاً صدور مرسوم المجالس الهندية ومنهمكاً بكيفية دفع الحكومة إلى العمل، قائلاً:

> «أعتقد أنّ زيادة العنصر المحلّيّ تصبح ضرورية نظراً لإمكاناتنا الضعيفة المتاحة لنا كي نعرف عبر قنوات غير مباشرة ما هو رأي السكان المحلّيّين في إجراءاتنا، وكيف سيستجيب المجتمع المحلّيّ لها... لا أظن أن أحداً سوف يعترض على الوسيلة الوحيدة الواضحة للتوصل جزئياً إلى تحقيق ما أشرنا إليه من فائدة، إلاّ إذا كان مستعدّاً لخوض التجربة الخطرة بالاستمرار في التشريع لملايين الناس، ولا يملك، باستثناء التمرد، أية وسيلة لمعرفة ما إذا كانت القوانين تناسبهم أم لا. ليس «دُربار» (durbar) الأمير المحليّ أكثر من مجلس يشبه ما وصفت إلى حد بعيد، ويستطيع الجميع الوصول إليه إذا كان بقيادة حاكم صالح، وحرية الرأي متاحة فيه بدرجة كبيرة، وهو في الواقع القناة التي يعرف من خلالها الحاكم كيف ستؤثر الإجراءات التي اتخذها على أتباعه، وربما يسمع عن وجود استياء قبل أن يصبح كراهية»[١٠].

وسّع «قانون المجالس الهندية» الصادر عام ١٨٦١ إطار «المجلس التشريعي الامبراطوري» كي يضمّ ستة أعضاء بصورة «غير رسمية»، يكون ثلاثة منهم هنوداً. كما أنه استحدث مجموعة من المجالس التشريعية الإقليمية وتضمّن تعهّداً بتوسيع نسبة التمثيل الهندي في الوظائف الإدارية. وهكذا فإن هذا القانون اعترف بمبدأ التمثيل النيابي إلاّ أنه لم يفعل ذلك على أساس أن التمثيل حقّ يطالب به مجتمع أو يُمنح له؛ بل تم تصوّره وتطبيقه على أنه وسيلة رسمية لإقامة صلات بين نواب من الطبقات الأكثر تغرّباً وارستقراطية في الهند، وبين مؤسسات الحكم البريطاني (Raj). خلال العقدين التاليين كان أكثر من نصف هؤلاء «النواب» المعينين يحملون ألقاباً أميرية؛ والآخرون كانوا من عائلات أرستقراطية من الملاّكين. لكن في العقد الذي سبق «قانون الإصلاح» الصادر عام ١٨٩٢، كان ثلثا المعينين من «العامة» من عائلات تمتلك أرضاً، أو من فئات الحرفيّين من الطبقة المتوسطة، ومن المحامين في المقام الأول، مما انعكس تغييرات في بنية النخبة الهندية[١١].

تأسس «الكونغرس الوطني الهندي» عام ١٨٨٥ بوصفه «برلماناً محلياً»، ففتح مجالاً للتعبير أمام طبقة سياسية ناشئة، «هندية الدم واللون، وإنكليزية في ذوقها، وآرائها، وتفكيرها»، كما صوّرها ماكولاي (Macaulay) قبل نصف قرن. كانت طبقة، بالرغم من دعمها للحكم البريطاني (Raj)، تطالب بحق الإدلاء برأيها وأن تكون ممثّلة بشكل أساسي. وهكذا، خلال ثلاثة عقود من التنفيذ، أثبتت إصلاحات ١٨٦١ أنها غير ملائمة لإيجاد صلة بين الرأي العام والبيروقراطية التنفيذية. كان تدبير الانضمام الرسمي إلى المؤسسات التشريعية بعيداً للغاية من الطبقات التي تعلمت حديثاً، ذلك لأن النخبة التقليدية شكلت حاجزاً بين الحكم البريطاني والمجتمع المستعمر، وكان توسيع التمثيل الهندي في الوظائف الإدارية يُناقض بقوة من قبل الحكم البريطاني ولم يطبق في الممارسة، مع أن الملك سمح به من حيث المبدأ، بعد «التمرُّد»[١٢].

تمَّ التوصّل إلى عتبة الدمج في قانوني ١٨٩٢ و١٩٠٩. نصّ القانون المذكور أولاً على «اختيار» ممثلين من الهنود في المجالس الوطنية والإقليمية عبر انتخاب «مرشحين» من قبل مؤسسات الحكم المحلي ومنظمات الفئات الاجتماعية الهامة. ونصّ القانون المذكور ثانياً على قيام دوائر انتخابية بالانتخاب المباشر، وضمّت هذه الدوائر سلطات محلية وفئات فاعلة. في الحالة الأولى، منحَ حق الانتخاب لمؤسسات محلية للمرة الأولى، ولم يكن مصحوباً بمبدأ المسؤولية العامة أو الاستقلالية التشريعية. هذه المؤسسات التشريعية، كتلك التي سبقتها، والتي أُنشِئت بعد حوالى عقدين من الزمن، نستطيع أن نطلق عليها اسم «مجالس مُناسِبة» وجدت لمساعدة الإدارة الفاعلة للشؤون العامة.

لقد وضعت قوانين «إصلاحات مورلي ــ مينتو» (Morly-Minto) الصادرة عام ١٩٠٩ بعد خلاف أدى إلى انشقاق حزب الكونغرس عام ١٩٠٧. أيدّ «المعتدلون» مواصلة السعي لتحقيق إصلاحات سياسية محدودة عبر وسائل قانونية يستفيد منها أولئك الذين لديهم من الثقافة والملكية ما يجعلهم أهلاً لها. و«المتطرفون» أيّدوا سحب الدعم لمؤسسات الحكم البريطاني (Raj)، وأكدوا على الرموز المحلية، وعلى جدوى وصحة اشراك الجماهير، ودعوا إلى مزيد من النشاط الجذري لإجبار البريطانيين على مغادرة الهند[١٣]. كان الفوز من نصيب المعتدلين في هذا النزاع، فأحكموا السيطرة على منظمة الكونغرس، وقد أمدّهم الحكم البريطاني «باعترافه الشرعي» عبر مباحثاته معهم حول الإصلاحات المستقبلية. وقد زادت الإصلاحات حجم المجالس التشريعية بشكل أساسي على المستويين الوطني والإقليمي، وأوجدت أغلبيات غير رسمية في المجالس التشريعية الاقليمية ــ مع أن السيطرة الرسمية كانت تتم عبر حقّ فرض الڤيتو (حق النقض) والقيود على الموضوعات التي قد تشرع المجالس في الخوض فيها ــ كما وسّع صلاحيات التداول في المجالس لتشمل الحقّ في تحريك القرارات حول قضايا تخصّ الشأن الاقليمي بما في ذلك الميزانية وتنشيط فئات المجلس، مع

أن هذه الاقتراحات كانت ذات صفة استشارية فقط. فقد أدّت الإصلاحات إلى تبني أسلوب برلماني دون قيام الحكم البرلماني.

كان للإصلاحات أثر كبير على بنية النخبة التشريعية، كما كان لها من ناحية ثانية أثر على تطوير المجموعات السياسية المحلية. شكّل المحامون في التكتّلات التشريعية على المستويين الاقليميّ والوطنيّ، نسبة كبيرة متزايدة من ذوي المناصب، خصوصاً بين الأعضاء المنتخبين، وعلى نحو لافت أيضاً بين أولئك الذين تنتخبهم المؤسسات الحكومية المحلية، وكان ذلك على حساب الملّاكين الكبار بالدرجة الأولى(١٤). وساعدت الترتيبات الانتخابية على المساومة والتفاوض السياسيين. وبما أن الدوائر الإنتخابية في معظم الأحوال كانت تضم عدداً من البلديات أو مجالس المقاطعات بناء على مرسوميْ ١٨٩٢ و١٩٠٩، كان على المرشحين الساعين لتشكيل إئتلاف ناجح، أن يعملوا خارج مراكزهم لتنمية روابط سياسية أكثر اتساعاً(١٥). وكانت الإئتلافات تجمع أحياناً بين المناطق الريفية والمدينية، بما أن المجموعات الحزبية في منطقة معينة ستقوم بتأييد منافسي أعدائها في منطقة أخرى. وبالطبع نشأت ثقافة للمساومة السياسية مع انتخابات هيئات حكومية محلية في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، غير أنَّ تعيين دوائر انتخابية أكثر اتساعاً من أجل تشكيل هيئات تشريعية وطنية وإقليمية، استلزم ائتلافات تتجاوز ميادين الصراع المحلية. كانت البلدات الصغيرة مرتبطة ببلدات أكبر، والمناطق الريفيّة مرتبطة بها جميعاً. تعزّزت الروابط بين المركز والمحيط الخارجي من خلال الضرورات المستجدّة في حياة سياسية ينشط فيها المحامون في عقد الاتفاقات، وجدّ الملاكون والتجار في طلب المحامين.

توطّدت الائتلافات التي تتجاوز الرقعة المحلية أيضاً في طريقة أخرى. كانت المرحلة الأولى من سياسة البلدية ومجلس المقاطعة تتميز بتنظيم روابط عمودية يندرج فيها وجهاء محليون يعتمدون على الولاء التقليدي أو الاستقلال الاقتصادي. هذه الشبكات العمودية تم استيعابها تدريجياً واستبدالها بالائتلافات التي تتجاوز الرقعة المحلية والاتحادات الطائفية الاجتماعية التي جمعت بين أشخاص من فئة اجتماعية عامة على مساحة أرض أكثر اتساعاً مما كان مُعتاداً قبل عصر وسائل الاتصال والانتخابات العامة. كان الطامحون سياسياً يرون على نحو متزايد منفعة في الحث على إحداث أشكال أخرى من الاتحادات الطوْعيّة وتوسيع نشاطها، كالمجتمعات التعاونية، والتنظيمات الإنسانية والنقابات وغيرها من الاتحادات التي تتبنّى موقفاً، وذلك من أجل زيادة المشاركة السياسية وتحريك الدعم السياسي(١٦). وشجعت السياسة الانتخابية على انتشار وسائل الاتصال واعتمدت عليها(١٧).

لقد شكّلت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى مضموناً جديداً للتطور الديموقراطي في الهند. وكانت التجربة مع المجالس القائمة قد أثبتت أنّها دون المستوى المطلوب بالنسبة للعديد من الهنود المشاركين في الداخل، وبالنسبة للمجموعات السياسية المتواجدة في

الخارج أيضاً. في «ميثاق لوكنو» (Lucknow Pact) عام ١٩١٦، أكد «حزب الكونغرس» و«العصبة المسلحة» على ضرورة إحداث إصلاح أساسي في النظام الدستوري للهند، واقترحا وثيقة رضي بها الطرفان استلزمت وضع نظام دستوري أكثر ليبرالية. وعلى الأثر رجع المتطرفون سابقاً إلى حظيرة «الكونغرس». هكذا وخلال إعادة النظر، التي تجري كل عقدين، في التطور الدستوري في الهند، أعلن وزير الخارجية في مجلس العموم (البريطاني) أن الحكومة تلتزم «بزيادة الترابط بين الهنود في كل فرع من فروع الإدارة وبالتطوير التدريجي لمؤسسات مستقلة تتطلّع إلى تحقيق تقدمي لحكم مسؤول في الهند باعتباره كُلاً متكاملاً مع الامبراطورية البريطانية»[١٨]. الإصلاحات التي صدرت عام ١٩١٩، والمعروفة عموماً بإصلاحات مونتاغو ــ شلمسفورد (Montagu-Chelmsford)، شكلت جوهر عتبة التمثيل في نموذج روكّان للتطور الديموقراطي. وكانت بمثابة بداية للحكم التشريعي بإعطائها المجالس التشريعية في المناطق نفوذاً استقلالياً فعلياً، وحدّدت دوائر انتخابية اقليمية وصار الحق الانتخابي أكثر امتداداً بحيث تمكن المزيد من أصحاب النفوذ في المجتمع من المشاركة في عمليتي الانتخاب والتشريع. المجالس التشريعية توسّعت وكانت ملزمة بأن تضم أعضاء منتخبين بنسبة ٧٠ في المئة على الأقل، وأن لا تزيد نسبة «الموظفين الرسميين» الذين تعينهم السلطة التنفيذية عن ٢٠ في المئة، كما يجب أن تضم ١٠ في المئة عن الأقل من المعينين «غير الرسميين». كان الممثلون المنتخبون يُستدعون إلى الوزارات لتولّي مسؤولية ادارية في بعض «الشؤون التي تحوّل إليهم»، فيما كان أعضاء المجلس الرسميون يستمرون في تولي المسؤولية في «الشؤون المحاطة بالتكتم» وذلك في إطار نظام عُرِفَ «بالحكم الثنائي».

كما أنّ هذه الاصلاحات نقلت السلطة من الحكومة المركزية إلى المقاطعات، ورسَّخت بذلك أُسس إقامة نظام حكم فيدرالي تبنته بعد الاستقلال «الجمعية التأسيسية» دون إدخال تعديل كبير عليه. في إطار هذه الشؤون السياسية، مُنحت المجالس التشريعية الإقليمية صلاحيات هامة لوضع القوانين. وأكثر من ذلك، فإن أيّ عضو في هذه المجالس لا يتحمل مسؤولية قانونية بسبب خطاب أو مشاركة في الإعداد التمهيدي لأي تشريع أو تقرير في نطاق وظيفته التشريعية الرسمية. كانت المجالس تُمنح حرية الحكم الداخلي، إذ لها الحق في انتخاب رئيس ونائب رئيس، وفي اتخاذ القرار بشأن نظامها القائم وقوانينها الإجرائية. في ظلّ هذه القوانين الجديدة وبهذه الصلاحيات الجديدة، تمكنت المجالس التشريعية في عدة مراحل من مواجهة السلطة التنفيذية بقوة. ففي حالة إقليم بومباي، على سبيل المثال، وخلال السنوات الأربع الأولى لنظام الحكم الجديد، رفض المجلس عدداً كبيراً من مشاريع القوانين التي رفعتها إليه الحكومة؛ ولولا أن الأعضاء «الرسميين» في المجلس، الذين يميلون للانتخاب ككتلة لصالح الحكومة، كانت الوزارات ستواجه صعوبة كبيرة في تمرير برامجها[١٩]. بعد الفترة الأولى من الخصومة صارت الحكومة والممثلون في المجالس التشريعية أكثر استعداداً

لإنجاز العمل إما بالاتفاق المُسبّق أو عبر لجان مختارة بدلاً من انجازه في قاعة الاجتماع.

عتبة السلطة التنفيذية، بحسب اصطلاح روكّان، تمّ بلوغها «بمرسوم حكومة الهند» لعام ١٩٣٥. هذا المرسوم نصّ على الحكم الذاتي على المستوى الإقليميّ في الأقاليم البريطانية وشكّل البنية التي أصبحت في ١٩٥٠ قواماً للهند المستقلّة. بناء على المرسوم الصادر عام ١٩٣٥ إزداد عدد الناخبين ليشمل ١٤ في المئة من عدد الذكور البالغين، وهذا عدد لا يستهان به بالنسبة لشعب يتجاوز الثلاثمئة مليون نسمة. وكان أعضاء الهيئات التشريعية في الأقاليم يُنتخبون جميعاً، وتحدّد الجمعيات بالكلية أعضاء الوزارات، وهؤلاء يعتبرون مسؤولين كجماعة أمامها[٢٠]. وتحوّلت المجالس التشريعية خلال العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن من «مجالس مناسِبة إلى مجالس موافقَة».

تطلبت المؤسسات التشريعية في الأقاليم بعد الإصلاح نمطاً جديداً من القيادة السياسية. فقد كان أولئك الذي ينضمّون إلى المؤسسات التشريعية في إقليم بومباي بعد عام ١٩٢٠، مثلاً يستندون على نحو متزايد إلى قواعد تدعمهم سياسياً مستقلّة عن قواعد الحكم البريطاني (Raj)[٢١]. كانوا ناشطين في الاتحادات الطائفية والاجتماعية، وفي المجتمعات التعاونية، وفي تأسيس وإدارة المجموعات الخدماتية لإدارة المدارس الثانوية أو العيادات الطبية، وكان يتم انتخابهم في هيئات الحكم المحلي؛ وبعد ١٩٣٠ صاروا ناشطين في حزب سياسي. وفي الهيئات التشريعية الأكثر قدماً، كان للأعضاء المنتخبين، ولأولئك الذين تعينهم الحكومة بالطبع، ارتباطات رسمية بالحكم البريطاني، إما في منصب حاكم فخري، أو قاضي صلح، أو موظف حكومي، أو أن الإدارة الاستعمارية كرّمتهم ومنحتهم مكافآت تقديراً لخدماتهم للحكم البريطاني. ومع ارتفاع مستوى التنافس في السياسة الانتخابية، ومع زيادة عدد الناخبين، أخذت تتقلّص نسبة أولئك الأعضاء الذين كانوا مرتبطين سابقاً بالحكم الاستعماري. وفي غضون عقد قبل الاستقلال كان لدى النخبة الوطنية الحزبية خارج المؤسسات التمثيلية وكذلك النخبة العاملة في داخلها، نزوع للاستقلال عن بنى الحكم البريطاني و«ثقافة البيروقراطية».

وهكذا فإن عملية تحوّل السلطة في الهند أثمرت عن عملية طويلة لإيجاد الديموقراطية. اشتملت هذه العملية على سلسلة من التسويات بين نظام امبراطوري مطلق وطبقة سياسية صاعدة تطوّرت من لقاء فئات من أهل الفكر، ومصلحين اجتماعيّين، وأصحاب نفوذ من المالكين، إلى طبقة سياسية ذات قاعدة شعبية تدّعي بأنها تمثل المصالح المختلفة للمجتمع السياسي في الهند. وقد حظيت البنية الأساسية لنظام الحكم المستقل في الهند بتأييد هذه الطبقة التي كانت قد خبرتها على نطاق محدود مع إقدام السلطة الامبريالية على تقديم تنازلات قبل تحقيق الاستقلال.

الأبعاد الثقافية للمسار الديموقراطي

ما هي العناصر الثقافية التي ساهمت في المسار الديموقراطي للسلطة العامة في الهند قبل الاستقلال؟

أولاً، وبشكل رئيسيّ، كان هناك إقتناع ليبرالي قوي لدى «طبقة سياسية وطنية» حققت هيمنة وحافظت عليها في الحركة الوطنية. الوطنيون الأوائل، أي الجيل الأول في الكونغرس الوطني الهندي، كانوا ملّاكين ذوي موارد مالية أتوا من كافة الأقاليم في الهند البريطانية. ومعظم أفراد هذه الفئة كانو قد تلقّوا علومهم في انكلترا، حيث التقوا وتعارفوا. وينتمي أفراد هذه النخبة، التي كانت متغرّبة بشكل أساسي إلى عائلات، وصفها جون ر. ماكلاين (John R. Meclane) بقوله:

«تقبّلت الفلسفات الموحّدة ورموز أهم التعاليم الهندية وكانت في حالات عديدة تعمل في الوظائف الإدارية بأسلوب هندي خاص، وكانت تجمع بينها وجهة نظر تقدمية مشتركة للقوى المفيدة والموحّدة في التطور التاريخي؛ والأهمّ أنه كانت لها، شكاوى مشتركة ضدّ السلطة الاستعمارية»[٢٢].

هذه النخبة، التي حكمت على النظام الاستعماري بأنه غير شرعي، كانت ملزمة بإصلاحه وتأهيله وجعله أكثر تمثيلاً للرأي الهندي وأكثر مسؤولية نحوه بدلاً من أن يكون عاقد العزم على تدميره واستبداله بشكل أو بآخر من الأنظمة غير الليبرالية. وكان أولئك الذي تعهّدوا بإصلاح النظام، مصممين في الوقت نفسه على إصلاح مجتمعهم؛ والنضال ضدّ الاستبداد في أحد الميدانين كان يصحبه نضال ضد الاستبداد في الميدان الثاني. هذه النخبة المعتدلة واجهت تحدياً أساسياً من حركة ـ راديكالية قوية حظيت بدورها بالدعم من كافة المقاطعات الرئيسية في شبه القارة الهندية، التي كانت تلتزم استخدام وسائل غير دستورية من أجل التوصل إلى إزالة الحكم الاستعماري وتحقيق الـ «**Swaraj**» (الحرية، والحكم الذاتي).

في هذا الإطار بدأت إدارة الاستعمار «تعترف» بالنجاح المعتدل والدستوري في الحركة بأنه الممثل الشرعي للتوجه الوطني، فيما أخذت تعزل المتطرفين وتسجنهم لقيامهم بنشاطات تحريضيّة زعمت الإدارة أنها تشكّل خطراً على المصلحة العامة. وبذلك أصبح الحكم البريطاني «المشرّع غير الشرعيّ» لما سيكون القسم المركزي المهيمن في الحركة الوطنية. هذه العلاقة التكافليّة ـ استمرت بين الحكم والمعتدلين داخل الكونغرس ـ وكل طرف يخشى مضاعفات الاحتجاج الاجتماعي غير المنضبط ـ؛ فالبريطانيون يتذكرون جيداً «تمرّد» عام ١٨٥٧، والمعتدلون يتخوّفون من التورط في حلقة عنف اجتماعي قد تثيره أية حملة عصيان

مدني مهما كانت مدروسة أو منظمة بعناية. بهذا اتسمت مرحلة ما قبل الغاندية والمرحلة الغاندية أيضاً (١٩٢٠ ـ ١٩٤٧).

مظهر هام من مظاهر عبقرية المهاتما غاندي تجلّى في قدرته على دمج أهداف المعتدلين في استراتيجية راديكالية، ولكن منضبطة، للنشاط السياسي. كان يشير إلى غوبال كريشنا غوكهايل، الزعيم المعتدل البارز، على أنه «غورو» (guru) بالنسبة له (أي المعلم الروحي في الهندوسية). وأثناء عمله لتطوير استراتيجية في العصيان المدني (Satyagraha) كي توظف ضد البريطانيين، أكّد على أهمية التوصل إلى حلّ إجماعي للنزاع داخل المجتمع الهندي في إطار رؤيته الأساسية للنظام الاجتماعي في الهند. في المرحلة الغاندية كانت حملات العصيان المدني تنتهي عندما يظهر العنف، مما يثير تخوّف العديد من الناشطين، وعندما تمكن المدافعون عن الاستراتيجية السياسية الراديكالية التي تجازف في الصراع السياسي، من البروز داخل الكونغرس في أواسط وأواخر الثلاثينات، تم إبعادهم عن السلطة فيه[٢٣].

هذه الإيديولوجية الدستورية الليبرالية تم التعبير عنها رسمياً في «تقرير نهرو» (مخطط تمهيدي دستوري لهند مستقلة، قد يكون ببساطة بقلم جون ستيوارت ميل)، الذي يعتبر الحصيلة النهائية «لمؤتمر جميع الأحزاب» الذي أخفق عام ١٩٢٨، و«لقرار كاراتشي» عام ١٩٣١ في الوقت نفسه. وقد أدّى هذا القرار إلى إعلان وثيقة «الحقوق الأساسية للمواطن» وإعلان مبادىء التحرك السياسي الاجتماعي، اللذين أصبحا في شكلهما المنقّح راسخين في صلب الدستور الهندي باعتمارهما الجوهر الأخلاقي فيه[٢٤].

هناك بُعد ثانٍ للقاعدة الثقافية في المسار الديموقراطي في مرحلة ما قبل الاستقلال يظهر في إطار «تطوّر النزوع الجماعيّ». كنّا قد أشرنا إلى نهضة الروحية الإتحادية في القرن التاسع عشر وتشكيل تنظيمات أساسية داخل مختلف المنظمات العامة قدمت العديد من أوائل «الممثلين» الهنود الذين تمّ اختيارهم للهيئات التشريعية؛ كما أشرنا أيضاً إلى دور هذه الاتحادات في التماس المطالب من الدولة الاستعمارية. شهدت المرحلة المحيطة بـ «عتبة التمثيل» تطور غطاء وافر من الاتحادات الطوعية تتشكّل من بعض الطوائف والفئات الاجتماعية. هذه الاتحادات نُظّمت أيضاً على أساس علماني، ولكنها تختلف عن تلك التي سبقتها في كونها وثيقة الصلة بالجماهير. لم يكن تطور المجموعات المنطلقة من التجمعات التعاونية التقليدية مسألة غير اعتيادية. كان التحرك في المجتمع التقليدي يتمّ دائماً على مستوى تعاونيّ؛ وكان على أولئك الذين يطمحون إلى تحقيق تحرك سياسي أو اجتماعي، أن يضموا إلى جانبهم رفقاءهم في الطائفة. هذا النمط عزّزته سهولة التنظيم. فالمجموعات الطائفية والعرقية تشترك برموز وشعائر حضارية؛ وكانت للمجموعات هويتها التي تتسع في أماكن معيّنة لتضمّ فئات مماثلة في مناطق أخرى[٢٥]. هذه المجموعات نظّمت نفسها في البداية من أجل التماس اعتراف الدولة المستعمرة بالوضع المطالب به حديثاً، والحصول على المساعدة في التعليم، وتأمين مجالات العمل في الوظائف الحكومية. المرحلة التالية كانت

الدخول في المؤسسات العامة المنتخبة. وفيما كانت الحركة الوطنية تتوجه جماهيرياً، التفتت إلى الفئات الاجتماعية التقليدية باعتبارها دعائم للمساندة الشعبية. في حال تعبئتها، كان يتم تنظيمها كمجموعات، وفي حال عدم تعبئتها، كانت تقيم على شكلها القائم. حتى الحركات الفلاحية سواء تلك التي بدأت «عفوياً» أو تلك التي خضعت لتأثير الكونغرس والغاندية، كانت تميل إلى الارتكاز إلى طائفة واحدة[٢٦].

لم تكن الفئات كثيرة العدد وغالباً ما تكون منظمة على أساس العزوة (مع أن معظمها كان له أهداف علمانية) فحسب، بل كانت حسابات الانتخابات العامة تتطلب المساومة والتفاوض لتشكيل ائتلاف من أجل تحقيق النجاح، علماً بأنّ فئاتٍ من الخاصة كانت تؤلف في معظم المراحل أقلية متميّزة في أية دائرية انتخابية. كانت التسوية «مقبولة» عبر مؤسسات المجتمع التقليدية؛ وكانت مطلوبة و«مُتوقّعة» في ميادين التنافس الانتخابي التي نشأت في سياق العملية الديموقراطية. كما كانت المساومة تحصل أيضاً بين فئات من مستويات سياسية مختلفة ــ ولها في الغالب مصالح سياسية مختلفة ــ في الحركة الوطنية التي كانت في بنائها سوقاً سياسية أكثر منها تنظيماً قيادياً. السياسة الانتخابية والتشريعية أحدثت ميدان تنافس تطلّب أشكالاً من الصلات الاجتماعية التي لم تكن موجودة من قبل في الهند.

هناك عامل ثقافي ثالث في المسار الديموقراطي في الهند يتعلّق **بأنماط حلّ النزاع**. أجمع الأنثربولوجيون الذين درسوا الهند على أن التعاون وحلّ النزاع بين المتساوين في المجتمع الهندي في غاية الصعوبة[٢٧]. يصبح التعاون أكثر سهولة في حالات الترتيب الهرمي (للسلطة)؛ والتقبّل الواسع لحلّ النزاع يتحقّق في التوسّط والتحكيم. وهكذا في حالات بيّنة من اللّامساواة، يُصار إلى حلّ النزاع عن طريق الحيلة؛ وفي حالات المساواة أو حيث تكون اللّامساواة مشكوكاً فيها، يكون هناك توقّع وتقبّل لوجود حَكَم سوف يثبت أنه **عادل** وأنه سيحلّ النزاعات بمحصّلات غير سلبية. كان هذا الدور تلعبه، في المجتمع الهندي التقليدي، مجالس الكبار في السن (Panchayats) في القرية أو الطائفة، أو يضطلع به وجيه محلّي ذو سلطة مقبولة عموماً. ولكن في الميدان السياسي الجديد نوعياً والذي أحدثته الانتخابات والمنافسة العامة، وفي حالات تفتقر إلى تنظيم اجتماعي هرمي واضح، تبيّن أن دور الحَكَم كان متوقعاً بقدر ما كان ضرورياً. في هذا المجال تمكّن الجهاز الحزبي من تنفيذ دور الحَكَم، وبشكل خاصّ «حزب الكونغرس الوطني الهندي». بناءً على ذلك أدّى ترقّب هذا الدور وممارسته إلى دمج المستويات الأدنى أو الثانوية في النزاع مع تلك الأكثر نفوذاً. في هذا السياق كان المتواجدون في مناطقهم المحلية ينضمّون إلى قادة في ميادين تتجاوز النطاق المحلي لتشكيل ساحة سياسية من التبعية المتبادلة والمعقّدة.

في صميم هذا النمط من حلّ النزاع تجلّت مقدرة المهاتما غاندي على أداء دور المحرّك والحكم معاً خلال ربع قرن من الزمن قبل الاستقلال. اتّبع غاندي أسلوباً معروفاً في تاريخ

الحركات الإصلاحية في الهند، إلاّ أنه وسّعه وبدّله. منذ فترة طويلة عرفت الهند حركات للإصلاح الديني والاجتماعي في القرون الوسطى وكذلك في مرحلة مبكرة من المجتمع الهندوسي والمسلم الحديث. لم يكن التغيير الذي أحدثه غاندي محصوراً في رفع الجماهير إلى مستويات جديدة من الوعي والكبرياء الجماعي، وفي الحث على اتخاذ مواقف جديدة من الوضع التقليدي للجماعات ومن السلوك الاجتماعي، بل في تمسّكه بأن الحكومة يجب أن تكون مسؤولة، وأن الدولة يجب أن تكون عُرضة للمحاسبة بالنسبة للأمراض الاجتماعية التي لا تعدّ ولا تُحصى في الهند، وأن اعتبارها كذلك مسألة حقّ. وكانت إحدى نتائج وزارته العامّة البرهان على أن الحكم شأن مهم وأن الشعوب تستطيع أن تلعب دوراً في هذا المجال. إنَّ استراتيجية المجابهة هذه لم يستخدمها فقط مَنْ هم خارج المجالس التشريعية، بل استخدمها من هم في الداخل أيضاً.

وأصبح غاندي أيضاً «الحكم النهائي» بين الفئات المتنافسة في المجتمع الهندي، داخل الكونغرس الوطني الهندي (منذ أواسط الثلاثينات)، وبين الكونغرس والحكم البريطاني (مع اقتراب الاستقلال). كان لدور الحكم ومن يتولاه أهمية بالغة في مرحلة ما بعد الاستقلال، وكان حزب الكونغرس في السنوات العشرين التي أعقبت الاستقلال تنظيماً معقداً للتوسّط بين الجماعات.

رابعاً، كانت النخبة الوطنية تشترك في **تصوّر لمجتمع سياسي وطني**، وفي ملاءمة الوحدة الوطنية في مناخ من الاختلاف الاقليمي، في مرحلة ما قبل الاستقلال. تصوّر الكونغرس هذا عانى من كسوف جزئي مع قيام دولة باكستان التي ستضمّ مناطق تواجد أغلبية المسلمين في مقاطعة رئيسية، وبناء على ما هو معلن سوف تشكل حماية للمسلمين في مقاطعات تتواجد فيها أقلية مسلمة. إن فكرة تشكّل مجتمع وطني، والتي كانت حديثة العهد في بداية المرحلة الوطنية ثم صارت رمزاً علنياً عند نهاية الحرب العالمية الأولى، قد حظيت ببعض الدعم من واقع أن السلطة كانت مركزية في ظل نظام الحكم البريطاني وفي عهد مشاركة النخبة في مؤسسات هذا الحكم، سواء أكانت هذه المركزية تعليمية أم بيروقراطية أم تمثيلية.

وهكذا، ومع بداية الحركة الوطنية فإن الموضوعات الرئيسية التي كانت تثير النقاش بين أولئك الذين أصبحوا مواطنين وبين قادة الهند المحرّرة، لم تكن تتعلّق بقضية الوحدة الوطنية أو دور نظام الحكم في حلّ النزاع العام، بل تتعلق بالسبيل الأفضل لتحقيق الحكم الذاتي (Swaraj)، وبمَنْ سوف يحكم ولأية غاية.

النخبة السياسية وثقافة الديموقراطية في الهند المستقلّة

حملت النخبة السياسية معها إلى الهند المستقلّة إلتزامها العميق بالديموقراطية الليبرالية.

ولم تكن أنماط أنظمة الحكم الأخرى قضية تُثار في «الجمعية التأسيسية» التي «انتقلت» إليها السيادة والسلطة من الحكم الامبراطوري البائد. صحيح أن غاندي وعدداً من رفاقه المقربين، رأوا، في نظرتهم إلى الدولة الهندية، أن هذه الدولة تتمركز في القرى، وأن الكونغرس هو في الأساس تنظيم استنهاض اجتماعي منفصل عن النزعات المتأصّلة في الشؤون العامة. إلاّ أن «الجمعية التأسيسية» لم تدرس أبداً مثل هذا الإجراء لإلغاء المركزية دراسة جدّيّة، ولم يحظ أيضاً تصوّر غاندي حول الكونغرس ما بعد الاستقلال كثيراً من التأييد. مع تحقيق الاستقلال، كانت مهمة غاندي التاريخية قد أُنجزت. زعيم حزب الكونغرس الذي «اختاره» المهاتما، جواهر لال نهرو، قال في خطابه البليغ الذي ألقاه أمام أعضاء «الجمعية التأسيسية» في ١٤ آب/ أغسطس ١٩٤٧ ـ حان الوقت لتحمل المسؤولية التي جاءت مع الحرية والسلطة: «تلك السلطة تظلّ في هذه «الجمعية»، هيئة ذات سيادة تمثل شعب الهند المستقل». وهذه «الجمعية» أصبحت المجلس النيابي الأول المنتخب مباشرة (Lok Sabha) في ظلّ الدستور الهندي الذي أصبح ساري المفعول في كانون الثاني/ يناير ١٩٥٠.

تبنّت النخبة الجديدة الحاكمة في الكونغرس مبدأ حرية المنافسة السياسية في مرحلة ما بعد الاستقلال. وبعد فترة قصيرة من إعلان الاستقلال أخذت المجموعات الرئيسية تنشقّ عن الكونغرس الوطني الهندي لتشكل أحزاب معارضة، بما في ذلك الأحزاب الاشتراكية والعديد من الأحزاب الاقليمية بعد حملة الانتخابات العامة الأولى عام ١٩٥٢، كان الكونغرس سريع الاستجابة للتهديد الانتخابي الذي طرحته الائتلافات الحزبية ـ «تحرّك الولايات المتعدّدة اللغات» ـ التي طالبت بإعادة تنظيم الولايات على أساس الحضارات اللغوية فيها. شرعت الحكومة في تنفيذ ذلك بشكل أساسي كي تستبق الحملة الانتخابية العامة الثانية عام ١٩٥٧. خلال فترة حكم نهرو (١٩٤٧ ـ ١٩٦٤) تطوّر نظام تبادليّ بين الكونغرس والأحزاب المعارضة؛ وكان الكونغرس في تلك الفترة حزباً يتمتع بإجماع عريض، وشكلت المعارضة «أحزاباً ضاغطة» نشطت على هوامش الكونغرس المهيمن[٢٨].

ومع أن الكونغرس أحرز نجاحاً في الانتخابات الوطنية تفوّق فيه على الأحزاب المعارضة، وكان غالباً ما يتمتع بأغلبيات كبيرة في البرلمان، وهذا ناجم بمعيار واقعي عن تعدّدية ـ الطرف ـ الواحد في النظام الانتخابي، وعن معارضة منقسمة بشكل أحمق؛ كانت المنافسة الحزبية كبيرة في كافة المناطق في الهند منذ الاستقلال، حيث توجد مقاطعات قليلة لا يحرز فيها مرشحو الكونغرس تأييداً انتخابياً متواضعاً على الأقل؛ كان هؤلاء يسيطرون انتخابياً في عدد قليل من المقاطعات إلى حدّ مفاجىء. نجح مرشحو الكونغرس في حوالى أربع أو أكثر من الدورات الانتخابية السبع التي أجريت خلال عام ١٩٨٠، وأحرزوا غالبية في الأصوات في أقل من ٢٥ في المئة من المقاطعات الهندية، وفي ١٣ في المئة من المقاطعات فقط تمكنوا من احراز الأغلبية في خمس أو أكثر من الدورات الانتخابية[٢٩].

حاولت النخبة في الكونغرس، من خلال اللجوء إلى الدمج، أن تضمن وحدة المجتمع السياسي في السنوات التي سبقت الاستقلال، كي تتمكن من تشكيل أغلبيات انتخابية وتحافظ عليها، وكي ترسّخ اعترافاً بعلوّ منزلة رئيس الوزراء ومجلس الوزراء وتفوّقهما على البيروقراطية والقوات المسلحة. توسّع نطاق التمثيل الوزاري إلى مجموعات لا تنتمي إلى الكونغرس، وإلى أقليات دينية وحضارية، وإلى التمثيل في الولايات الأميرية سابقاً. عند استعادة مرحلة نهرو يتبيّن أنها تميزت بفترات طويلة نسبياً من تولّي المناصب الوزاريّة؛ وكان أعضاء المجلس يتولون حقائب معينة طيلة فترة ولايتهم، وباختيار أعضاء من طبقة سياسية قومية ـ أولئك الذين كان نشاطهم السياسي قبل الاستقلال موظفاً كلياً في المنحى السياسي القومي، إما بمستواه «القومي»، أو باعتبارهم قيادة مسيطرة في الولايات الرئيسية حيث التوجه السياسي على المستوى القومي ومستوى الولاية على حدّ سواء[٣٠]. الأمراء الهنود، الحكام السابقون لِـ «بلاد الهند الهندية» والتي كانت تشتمل على خمس مساحة الأرض في شبه القارة، تمّ ضمّهم إلى النظام الجديد من خلال التعيين في مناصب أساسية في مقاطعاتهم السابقة في الوقت الذي تم «دمج» هذه المناطق في بنية الدولة؛ وقد احتفظ هؤلاء ببعض ما يملكون من ثروات ونالوا «مخصّصات شخصية» من الدولة بمثابة رواتب تؤمن لهم معيشتهم[٣١].

كما تم توسيع نطاق إيديولوجية الدمج الاجتماعي نحو الريف في محاولة لتحريك الدعم السياسي. كانت تجري محاولة اكتساب الفئات الاجتماعية البارزة التي ظلت بعيدة عن «الكونغرس»، مثل «ملاّكي الأراضي» وتلك الفئات من المسلمين الذين لم يقتنعوا بباكستان؛ وكانت الطوائف الاجتماعية التي منحت حق الاقتراع حديثاً ـ على سبيل المثال: صغار الفلاحين، والفلاحون المستأجرون والحرفيون ـ تتعرض بدورها لمحاولات الاستمالة. ولقد بُذل جهد كبير لإنتزاع تأييد المنبوذين والقبليين، الذين منحوا مقاعد نيابية مميّزة ودوائر انتخابية على المستوى القومي ومستوى الدولة للتأكيد على «تمثيلهم». كانت المنافسة قائمة بين الزمر والائتلافات الحزبية داخل «الكونغرس» من أجل إحراز تأييد المجموعات الجديدة كما كان حاصلاً بين «الكونغرس» وأحزاب المعارضة، وفي أحوال عديدة كانت تعقد تحالفات بين تكتلات في الكونغرس وتكتلات في المعارضة[٣٢].

إن وضوح ثقافة الديموقراطية في إيديولوجية النخبة خلال فترة حكم نهرو، يتجلّى أيضاً في إيجاد (Panchayti raj) ـ مجمّع من المؤسسات الريفية المنتخبة يضمّ أعضاء من القرية حتى مستوى المقاطعة، صُمّم كي يأتي بالمنافسة الانتخابية (وهي ليست منافسة حزبية) إلى المستوى المحلي؛ ولكي يتعرّف المجتمع المحلي إلى جهود الإنماء، وكي يصبح المواطنون أكثر ارتباطاً بالدولة وبخططها السياسية. خلال الستينات والسبعينات كان الطامحون إلى المهن السياسية يصلون غالباً إلى المجال السياسي من خلال النجاح في الانتخات التي تفسح لهم

في المجال أمام الدخول في هذه المؤسسات. نظام (Panchayats) الذي كان انتخابياً ومُعَداً لتحقيق أهداف علمانية، اعتمد على مؤسسات قديمة حملت الاسم نفسه، وكانت موجودة تدبّر شأن النزاع في الطوائف والقرى وتتمتّع تاريخياً باستقلاليتها عن التدخّل الخارجي.

وهكذا، فإن الطبقة السياسية الوطنية التي تولت السلطة عند الحصول على الاستقلال بالاستعداد والاختيار، تحولت من نخبة إحتجاج وطني إلى نخبة حكم وطني. وأصبحت رؤيتها لنظام دستوري ليبرالي، التي تطورت وتوسّعت مع جيلين من القيادة، واضحة وتم تبنيها. وتطوّر التنافس الداخلي في «الكونغرس الوطني الهندي» بتقاليده المعروفة ومبدأ التنافس الانتخابي للوصول إلى المرافق العامة، قبل الاستقلال واستمرا من بعده. ومن خلال التنافس الحزبي والتخطيط الدستوري، حاولت النخبة تشجيع نشر المعرفة السياسية والرغبة في المشاركة في الحياة العامة.

الايديولوجية والثقافة عند جمهور الناخبين في الهند

ولكن ماذا عن «مجال الوعي»، والمشاعر، والاهتمامات، والأحكام عند المواطنين في الهند؟ جاء الاستقلال بجمهور من الناخبين ازداد على نحو هائل، وقد كان حوالى ١٧٥ مليوناً في عام ١٩٥٢ وأصبح ٥٠٠ مليون عام ١٩٨٤. بعد عام ١٩٥٢ كان يضاف في كلّ دورة انتخابية على التوالي حوالى ٤٠ إلى ٦٠ مليوناً من الناخبين الذين أصبحوا مؤهلين حديثاً للانتخاب[٣٣]. وكان معدّل الناخبين في العقدين الاخيرين يتجاوز بشكل ثابت الـ ٥٥ في المئة، ووصل إلى ٦٠ في المئة على الأقل في الدورتين الانتخابيتين في الثمانينات.

كان التصوّر العام للناخب الهندي خلال العشرين سنة التي أعقبت الاستقلال مستمدّاً من المميزات الديموغرافية العامة في المجتمع الهندي. كان الناخب يعتبر غير متعلم، أميّاً، ريفيّاً، منعزلاً مادياً بسبب ضعف وسائل الاتصال، وعاطفياً بسبب التمايز الطائفي. وكان المواطن جزءاً من «مصرف اقتراع» يقتصر على مَن هم أكثر قوة ومهارة وأفضل تعليماً وارتباطاً، ولم يكن بالأحرى فاعلاً حراً مستقلاً يمتلك المعرفة والأفكار كي يتمكن من تسجيل أسماء فضّلها باستقلالية في غرف الاقتراع. ولقد تأكد بالدليل الذي قدمته عملية الاقتراع أن المرشحين، في ذهن الناخب، كانت لهم رموز عوضاً عن الأسماء.

انتخابات عام ١٩٦٧ تحدّت هذه الافتراضات بطريقة مفاجئة؛ وهي تعتبر علامة مميزة في تطور ذهنية جمهور الناخبين في الهند. كانت حكومات «الكونغرس» قد هزمت في ثماني ولايات وبالكاد تمكنت من الاستمرار على المستوى الوطني. وقد كشفت الدراسة الأولى الشاملة من بين سلسلة دراسات لمعاينة الانتخابات الوطنية، عن أن جمهور المواطنين حسن الاطلاع ومتشبث برأيه في مجال هائل من القضايا، وهو انتقادي للأداء الحكومي، ويعتبر الحكومة مسؤولة[٣٤]. وإذا كان النزوع الفكري المستقلّ عند الناخب الهندي لم

يتضح في عام ١٩٦٧، فإنه ظهر بشكل مقنع في فشل أنديرا غاندي، وهي التي كانت تتولى منصب رئاسة الوزراء وتحت تصرّفها جهاز الدولة القوي، في الجولة الانتخابية عام ١٩٧٧. تمّ التعبير أيضاً عن الروحية المستقلة لجمهور الناخبين في انتخابات ١٩٨٠، التي شهدت فشل حكومة جاناتا التي كانت تتولى الحكم، بعد ثلاث سنوات من التخاصم الداخلي والتردّد في القرار السياسي وعودة انديرا غاندي كرئيسة للوزراء. وكانت هذه الروحية ملموسة في الانتخابات الوطنية التاسعة في كانون الأول /ديسمبر ١٩٨٩، التي خسر فيها «الكونغرس» السلطة وشملت الهزيمة نسبة عالية من أعضاء المجلس النيابي ومجلس الوزراء الذين ينتمون إليه. كما تجلّت مرة أخرى أيضاً في انتخابات عام ١٩٩١، عندما رجع «الكونغرس» كحكومة أقلية، وحصل على ٣٨ في المئة من الأصوات.

تستقطب الانتخابات اهتمام المواطن الهندي. فقد أعلن ثلث جمهور الناخبين عام ١٩٦٧، أنهم يمتلكون «بعض الاهتمام» على الأقل في الحملة الانتخابية، وما يقارب الخمسين أشاروا إلى أن النتائج «تعنيهم»، فيما عبّر أكثر بقليل من ثلاثة أرباع الناخبين عن ارتياحهم لنتائج الانتخابات سواء على المستوى الوطني أو داخل ولايتهم[٣٥]. وفي دراسة شاملة للناخبين عام ١٩٨٤، أشار الثلث بأنهم، على الأقل، يهتمون «إلى حدّ ما» بالسياسة بين الحملات الانتخابية، وفيما أشار حوالى النصف إلى أنهم يهتمون بحملة تلك السنة، أبدى أكثر من النصف في عام ١٩٩١ اهتماماً مستمراً بالسياسة. وقد عبّرت نسبة هامشية صغيرة عام ١٩٨٤ عن مستوى معين من الارتياح لنتائج انتخابات تلك السنة فاق ما أعلنه أفراد الجماعة نفسها في عام ١٩٦٧. والناخبون في الهند لا يتواجدون فقط في ساحة السوق السياسية في فترة الانتخاب؛ إنهم يميلون لأن يكونوا «راضين» عن نتائجها، و«متقبّلين» انتصار أولئك الذين لم يصوتوا لصالحهم.

إنّ مستوى المعرفة السياسية ووقع آراء الهنود في الشؤون العامة أهم بكثير من توجهات الاعتراف ـ الذاتي بالاهتمام بالحياة السياسية. عام ١٩٦٧ لم يتمكن سوى عدد لا يزيد بكثير عن نصف الناخبين من تحديد المرشح الذي فاز عن دائرتهم بمقعد في جمعية الولاية، وتمكن نصف الناخبين من تحديد الفائز الذي تلاه، وكانت بالمقابل النسب التي تخصّ (Lok Sabha) تتعدّى الخمسينْ بقدر بسيط وتقلّ عن الثلث بقليل ـ على التوالي. ومن اللافت أن عدد الناخبين الذين تمكنوا من تحديد الهوية الطائفية للفائز والذي يليه، يساوي عدد من تمكنوا من تحديد اسم كل منهما أو انتمائه الحزبي. عام ١٩٧١، كان حوالى ثلاثة أرباع الناخبين يعرفون إما اسم المرشح الفائز في دائرتهم أو يحددون حزبه، وحوالى ثلاثة أخماس الناخبين استطاعوا تحديد هوية رئيسة الوزراء، مع أن أقل من النصف كانوا يعرفون، بشكل لافت للانتباه، انتماءها الحزبي. ولم يكن مثيراً للدهشة، في إطار الحكومات الائتلافية التي لم تعمّر طويلاً في الولايات، بين ١٩٦٧ و١٩٧١، ان ما دون الثلث بقليل

كانوا يعرفون إما اسم الوزير الأول في الولاية أو يحددون حزبه. انتخابات عام ١٩٧١ تعتبر علامة لنهوض «العامل الشخصي» في بناء العمل السياسي في الهند، كما أنها تعتبر علامة على ضعف المؤسسات الحزبية وتآكل الهوية الحزبية عند جمهور الناخبين[٣٦].

إن جمهور الناخبين في الهند جمهور له آراؤه. المواطنون يتشبثون بمشاعرهم (سلبية كانت أمْ إيجابية) نحو الشخصيات العامة، والمؤسسات العامة، والأداء الحكومي، ويعتبرون أنفسهم مشاركين في الشؤون السياسية. في عام ١٩٧١، على سبيل المثال، ما يزيد قليلاً عن سبعين في المئة من الشعب الهندي كان له رأيه في زعامة رئيس الوزراء غاندي، فيما ارتفعت هذه النسبة إلى ٩٠ في المئة عام ١٩٨٤. (عام ١٩٩١، أبدى ٨٠ في المئة بآرائهم حول الأثر الذي تركه اغتيال راجيف غاندي على مصير الكونغرس تلك السنة). وما بين ٨٠ و٩٠ في المئة عبروا عن آرائهم حول الأداء الحكومي. وهناك إطار أكثر اتساعاً ـ من ٦٠ إلى ٩٠ في المئة ـ يتجاوب مع أسئلة على نحو: ما إذا كان «اقتراع أشخاص مثلي» يؤثر على الحكومة، وما إذا كانت الانتخابات أو الأحزاب «ضرورية» في الحياة السياسية في الهند، إلاّ أن صورة المواطنين الذين يعتبرون أنهم متورّطون في هذه العملية تظلّ موجودة.

تُعدّ الحكومة المصدر الأول للعون في تلبيتها احتياجات الفرد والمجتمع على حدّ سواء ـ إنه «الإهتمام الحكومي» أو «بسط الدور الحكومي» كما شاء راجني كوثاري ان يسميه. بالرجوع إلى دراسة شاملة صدرت عام ١٩٦٦، وجد كوثاري أن نصف عامة الناس شعروا بأن العون سوف يأتي من الحكومة في الأزمات الحادّة، وأقل من الثلث بنسبة بسيطة ـ كانوا واثقين ان العون سيأتي من أقارب خارج المنزل[٣٧]. وأشار أكثر من الثلثين، بأسلوب عقلاني، أنهم يفضلون أن يأتي العون من الحكومة.

هذا الاحساس القوي الذي يتوقّع أن تلعب الحكومة دور المعيل، يُعتبر دليلاً على أن المواطن الهندي يبدي آراء راسخة ذات أهمية خاصة حول الأداء الحكومي وقدرات القادة السياسيين. أما التقويمات الأكثر سلبية فتُسجّل عندما تهزم الحكومات التي تتولى السلطة في الانتخابات. في عام ١٩٦٧، على سبيل المثال، أكثر من نصف الناخبين «وافق بإصرار» على أنّ حكومات «الكونغرس» في الدولة والولاية قد «أخفقت في المحافظة على انخفاض الأسعار»، و«أخفقت في توزيع الغذاء كما يجب»، و«أخفقت في اقتلاع الفساد من جذوره»، وقد أبدى حوالى ربع إضافي من المواطنين «موافقتهم» على هذه الأحكام. وقد وافق فعلاً ٦٠ في المئة من الناخبين على أن الكونغرس فشل في ثلاثة مجالات على الأقل من المجالات الأربعة التي حدّدت سياسته. وليس ما يدعو للاستغراب في أن الناخبين من المعارضة كانوا أشدّ انتقاداً من ناخبي الكونغرس[٣٨]. خمسة في المئة فقط من المعارضة، ومن مؤيّدي حزب الكونغرس، اعتبروا أن الأداء الحكومي كان ملائماً في ثلاثة مجالات على الأقل. وهذا يعتبر حكماً شديد القسوة على الأداء الحكومي.

ولكن بعد حوالى عقدين من الزمن تقريباً، في عام ١٩٨٤ ـ مع عودة الكونغرس بأعلى نسبة من التأييد الشعبي سبق له أن فاز بها في دورة انتخابية (٤٩ في المئة) ـ ما يزيد قليلاً عن نصف الشعب أعطى الحكومة التي تتولى الحكم تقديراً ايجابياً فيما كان تقويم الثلث سلبياً. وفي إطار التأييد الحزبي، كما هو متوقّع، كان مؤيدو «الكونغرس» (٧٠ في المئة) الأكثر إيجابية، ومؤيّدو المعارضة أقل إيجابية بفارق ثلاثين نقطة، وأكثر من تسعين في المئة من مؤيدي الحزب أعلنوا عن أحكام قد تكون إما إيجابية أو سلبية. عندما يعتبر الأداء جيداً يكون هناك نزوع لمكافأته، وعندما يعتبر عاجزاً يكون هناك نزوع لمعاقبته.

في رسمنا لصورة الاعتقاد والتأثير عند المواطن الهندي تتساوى المواقف والمشاعر المتعلقة بالمؤسسات والمعالجات السياسية، من حيث الأهمية، مع المعرفة والأحكام المتعلقة بالكفاءة إلى أي مدى تُعتبر صحيحة ومناسبة؛ وبتعبير آخر، إلى أي مدى أصبحت «الثقافتان السياسيتان» في الهند متمازجتين؛ إلى أي مدى تمّ نقل قيم ثقافة النخبة السياسية إلى ثقافة الجماهير السياسية[٣٩]؟ إننا نجد تغيّراً في هذا المجال في العشرين سنة التي تلت انتخابات ١٩٦٧ الحاسمة.

في الدراسة الشاملة للانتخابات الوطنية التي أجريت تلك السنة، وتكرّرت في أربع ولايات رئيسية بعد ذلك بسنتين، اعتبرت الأغلبية الساحقة من السكان (حوالى ٨٠ في المئة) أن الأحزاب والانتخابات «ضروريتان» لتنظيم الشؤون العامة، مع أن نسباً أقل من ذلك بقدر بسيط عبّرت عن رأيها بالقول: «الحكومة معقدة جداً وشخص مثلي لا يستطيع أن يفهمها»، وبشكل عام «أركان الحكومة لا يهتمون» بالاحتياجات العامة. أبدى ثلثا عيّنة مأخوذة من أربع ولايات عام ١٩٦٩ عن اعتقادهم أن النظام الحاليّ للحكم كان صحيحاً حتى ولو كان «يؤجل العمل» في الشؤون العامة، وأقلية بسيطة سجلت رأياً سلبياً[٤٠]. هذا الأمر بالتحديد جدير بالملاحظة لأن هذه الولايات الأربع كانت في تلك الفترة اختبرت لمدة سنتين حكومات غير مستقرة وعاجزة؛ كما أشارت نسبة كبيرة إلى شعورها بأن الأحزاب والانتخابات تساعد على جعل الحكومة أكثر استجابة مما تكون عليه في وضع آخر. ومن اللافت أن الشعور كان أقوى فيما يخصّ الانتخابات منه بالنسبة للأحزاب، وهذا الشعور الأخير تم التعبير عنه أيضاً في انتخابات ١٩٧١، حين أعلن أكثر من نصف السكان عن شعورهم بأن الاقتراع هو الوسيلة الوحيدة للتأثير على الحكومة، بنسبة كبيرة لم تتحدّد. حوالى النصف شعروا أن أصواتهم «لها أثرها» في الشؤون العامة. إن مجرّد استفتاء الرأي ومحاولة معرفة مدى استعداد الناخب للتعبير عن رأيه، يعتبران بالطبع مؤشرين في ذاتهما لقيمة التعبير الحرّ في الثقافة الديموقراطية في الهند.

ومع ذلك فإن ربع القرن الذي تلا عام ١٩٦٧، شهد هبوطاً في التأييد الشعبي لمؤسسات الهند السياسية. ففيما كانت شريحة صغيرة من المواطنين، في الوقت الذي جرت

انتخابات ١٩٨٠، تشعر أن الأحزاب والانتخابات «لا داعي لهما»، والجزء المتبقي كان منقسماً بالتساوي بين أولئك الذين شعروا «بضرورتهما» وأولئك الذين كانوا «غير واثقين». وارتفاع نسبة «عدم الثقة» والهبوط في «الضرورة» يشكلان تغيّراً ملحوظاً في مستوى الدعم لمؤسسات موجودة في صميم العملية الديموقراطية. وعلى نحو مماثل، كان هناك ازدياد واضح في نسبة أولئك الذين شعروا أن الأحزاب والانتخابات لا تجعلان الحكومات أكثر استجابة؛ في عام ١٩٩١، أعلن أقل من ثلث الذين تم استفتاؤهم أن الانتخابات تجعل الحكومات أكثر استجابة لمطالبهم. وكذلك الأمر، كانت نسبة عالية من المواطنين في الثمانينات، مع أنها أقل مما كانت عليه عام ١٩٦٧، لا تزال تشعر أن الحكومة كانت أكثر تعقيداً بالنسبة لمواطن «مثلي» أن يفهمها، وأن أركان الحكومة «لا يهتمون» بالاحتياجات العامة.

وفيما كانت المشاعر حول فعالية الأحزاب آخذة في التراجع بثبات، كانت أغلبية كبيرة من الناخبين تعلن بثبات شعورها بأن الاقتراع «له تأثير» على الحكومة. فعالية الاقتراع ظهرت بشكل مفاجىء في الانتخابات الوطنية التي جرت عام ١٩٧٧ و١٩٨٠ و١٩٨٩ و١٩٩١، عندما أبعدت عن الحكم بشكل غير رسمي حكومات كانت تتولّى السلطة في نيودلهي، وظهرت تلك الفعالية أيضاً عام ١٩٦٧ في الولايات، وكذلك في العديد من المناسبات التي تلتها. لا بل أكثر من ذلك، ففي حين كان المواطنون في الهند ينزعون بمزيد من الترجّح إلى التعبير عن فعالية الأحزاب والانتخابات في حمل الحكومة على «الالتفات» إلى الناس، كانت نسب هامة تدل على أنهم يشعرون بأن «أشخاصاً مثلنا» لهم تأثيرهم على الحكومة، والدرجات المرتفعة كانت في انتخابات سجّلت معدلاً عالياً من المشاركة (١٩٦٧ و١٩٨٤) والدرجة المنخفضة كانت عام ١٩٧١، بعد فترة أربع سنوات من الحكومات الائتلافية غير المستقرة في العديد من الولايات. هذه نقطة هامة: فالمواطن الهندي يشعر أن الاقتراع هو أهم وسيلة للتأثير على أداء الحكومة.

إن كيفية توزع هذه المشاعر اجتماعياً وسياسياً تبدو مثيرة للاهتمام. ويبدو الاقتناع بأن «اقتراع أشخاص مثلي يحدث تغييراً في الحكومة» أكثر ارتفاعاً بشكل ثابت بين المتعلمين والطوائف العليا مما هو عليه بين الأقل تعليماً والطوائف الدنيا. كما أن هذا الإحساس كان موجوداً بقدر متوازٍ في المناطق الريفية والمدينية، باستثناء عام ٩١٧١، حيث كان هناك تناقص ملحوظ في هذه القناعة بين الناخبين في الريف. وما يثير الاهتمام على نحوٍ خاص أن لدى «مؤيدي الأحزاب» قناعة راسخة بأهمية الاقتراع أكثر مما لدى غير المؤيدين؛ والناخبون الذين لم يكونوا إلى جانب الكونغرس أظهروا احساساً أقوى في هذا المجال من مناصري الكونغرس. وهناك توزّع مشابه بالنسبة للتأييد الحزبيّ فيما يتعلّق بالاقتناع بمدى استجابة المؤسسات العامة.

نجد في الهند ثقافة سياسية جماهيرية، تمكنت، خلال عقدين بعد الاستقلال، إنْ لم يكن قبل ذلك، من أن تصبح حسنة الاطلاع في مجال الانتخابات، وان تكون لها آراؤها حول الأداء الحكومي، وكانت مقتنعة بملاءمة المؤسسات التي ترافق عن كثب نظام الحكم الديموقراطي. نجد جمهوراً متوجهاً بقوة نحو الحكومة، متمسكاً بأن الحكومة يجب أن تحكم وتنهض بالأعباء، وأن الحكومات يجب أن تعتبر مسؤولة. يسجّل المواطنون في الهند مستوى منخفضاً نسبياً من حسّ الفعالية السياسية، باستثناء الاقتراع الذي يشعرون أنه ذو شأن في حمل الحكومات على الاستجابة. فيما يميل مناصرو الأحزاب المعارضة بشكل طبيعي إلى أن يكونوا أكثر انتقاداً للحكومات من مناصري الحزب الذي يتولى السلطة. إن مؤيدي الأحزاب عموماً يميلون إلى اظهار تأييد أكبر للمؤسسات العامة ممّن هم من غير المؤيدين. المناوئون للكونغرس والمؤيدون يُبدون اقتناعاً راسخاً في قوة الاقتراع لجعل الحكومة مسؤولة، ولكن من الملفت أن مناوئي الكونغرس أكثر إصراراً في هذا المجال من مناصريه.

الضغط والتغيير في ثقافة الهند الديموقراطية

انتشرت القيم الديموقراطية داخل المجتمع الجماهيري في الهند في ظروف معينة: إلتزام النخبة العملَ على انجاح هذه العملية، والفترات الطويلة لاستقرار الحكم، وحيث كانت المؤسسات الحزبية تستقطب وتضمّ مجموعات جديدة من الطامحين سياسياً، وتتوسط بفاعلية بين المتنافسين من ذوي النفوذ؛ وفي حين بقيت الهند بلاداً فقيرة بالمقارنة مع سائر البلدان الديموقراطية في هذه الفترة (١٩٤٧ ــ ١٩٦٧)، فقد عرفت تطوراً اقتصادياً وإعادة توزيع متواضعة للسلع بين الطوائف المتوسطة والأدنى منها[٤١].

إلاّ أن العشرين سنة التي تلت ١٩٦٧، شهدت تراجعاً للمؤسسات الحزبية (خصوصاً في التزام النخبة بها) وللتأييد الحزبي بين الناخبين. لقد رافق ضعف مؤسسات «الداخل» الحزبية والعلمانية تزايد في الاهتمام السياسي وكذلك في المشاعر الملتبسة للشعب الهندي حول فعالية المؤسسات العامة. وفيما تصبح الأجيال المتعاقبة من المواطنين ناشطة علانية وتبدأ بالمشاركة في الانتخابات، علينا أن نسأل: ما الذي «يحلّ محلّ» وظائفية التوسط في المؤسسات الحزبية، ومحلّ مشاعر التأييد الايجابية السابقة التي تعلّقت بفاعلية ديموقراطية المؤسسات العامة؟

هناك ثلاثة عوامل أصبحت تدريجياً حاسمة في استمرار الدعم السياسي للحكومات ولنظام الحكم على حد سواء ــ البدائية، والشخصانية، والأداء. العامل الأول يتمثل باستمرارية الإحساس القوي بالهوية الطائفية والاجتماعية، وفي توقع أفراد طوائف وفئات اجتماعية معينة أن رفاقهم سيتصرفون بشكل جماعي في الانتخابات وأنهم ملزمون بذلك، وهذا ينطبق دائماً على عائلة كل فرد وعلى قريته. في هذا الإطار يظهر عنصر «انغلاق

سياسي» في العمل السياسي في الهند، ويكمن الثاني في النزاع المتزايد والملحوظ لترسّخ الشخصانية «وتأثير القيادة» في أذهان الناخبين، لقد أشار المعلقون السياسيون إلى «الموجات المؤيدة لأنديرا» كما فعل الناشطون السياسيون أنفسهم. لم تكشف الاستفتاءات الوطنية عن شعب أكثر علماً بقادته السياسيين، بل عن شعب يميل بشكل متواصل إلى مدّهم بتقديرات إيجابية طالما أن الحكم مستقر، تقديرات أكثر إيجابية من التي يمنحونها لحكوماتهم. ان الانجذاب للشخصية السياسية، على سبيل المثال، حلّ محلّ التأييد الحزبي الذي كان بمثابة المتنبيء الأقوى بالاقتراع للحزب، فـ «الحزب الشخصي» حلّ محلّ «منظمة الحزب»(٤٢). ونتيجة لهذا التغيير، صار الكونغرس في هذا الوسط يعتمد بشكل متزايد على أعضاء اللجنة الوزارية الوطنية وعلى أمانة سرّ مجلس الوزراء للحصول على المعلومات واتخاذ القرار بشأن الاستراتيجية الانتخابية والدعم السياسي(٤٣).

هذه الظاهرة تتجلّى أيضاً في الدعم الذي يقدّم إلى قادة حركات التزمت تحرير ولاية من حكومات اعتبرتها العامة فاسدة وظالمة(٤٤). وهي تتضح، على نحو خاص، في نموّ حركات سياسية إقليمية انتظمت حول نجوم أفلام، في «آندرا براديش» و«تاميل نادو» بوجه خاص، حيث تمكن رؤساء الوزارات وغيرهم من القادة السياسيين البارزين من زيادة جموع مناصريهم من خلال اتخاذهم شخصيات لأبطال ملحميين شبيهين بالآلهة، أو شخصيات لمدافعين عن الحق العام، وذلك قبل دخولهم في عالم السياسة(٤٥). ويمكن تلمّس ذلك أيضاً على نطاق أضيق مع انه ليس أقل درامية، عند مجموعات شعرت أنها مهدّدة، مثل الكتلة الجماهيرية المناصرة لـ جارنايل سينغ بيندرا وايل وآخرين غيره من طائفة السّيخ في البنجاب. وهذه الظاهرة تكون واضحة أيضاً في نشاط مختلف الحركات التي تكرّست للعبادة، وتظهر بشكل عنيف في الحركات المعاصرة للاصلاح الاجتماعي التي تستخدم الرموز الدينية، كما كان يتم بنجاح في السنوات التي سبقت مباشرة بداية الحركة الوطنية الهندية منذ قرن من الزمن.

إنَّ أداء الحكومة، بما في ذلك استقرار الإئتلافات الحاكمة، يبقى بالنسبة للناخب الهندي المسألة الأكثر بروزاً. ماذا تفعل الحكومة؟ وإلى أي مدى تنجح في عملها؟ هذا يستدعي انتباه المواطنين، ومعظم هؤلاء تقريباً لهم آراؤهم التي يدلون بها في هذا المجال. هناك مستوى عالٍ من «الاهتمام ــ الحكومي» من جانب الناخبين، الذين لا يُعدّون «أفراداً» سلبيين تُفرض عليهم الأمور، بل «مشاركون» يتمتعون بإمكانية النقد، وهم على استعداد لاصدار حكمهم وللعمل، وقد وردت هذه الصفات في المصطلحات الكلاسيكية عند آلموند وفيربا(٤٦). لكن مع هبوط مستوى الدعم للمؤسسات العامة، قد يصبح لعامل الأداء الحكومي أهمية متزايدة في تكريس الدعم السياسي، باللجوء إلى التجديد المتواصل لدعم المؤسسات الديموقراطية بين صفوف الأجيال الجديدة من الناخبين.

العنصر الضاغط الثاني في الثقافة الديموقراطية في الهند، يبرز في مواجهة الحكومة بمظاهرات عرَضية ومحلية تختلف في حجم المشاركة الشعبية مثل «**hartals**» و «**bandha**» (توقف الحركة التجارية والعمل)، والصيام السياسي، و «**gheraoes**» (الاعتصمات). إن مثل هذه الأساليب في مجابهة الحكومة كانت ترتد عكسياً إلى الحركة الوطنية. وهي اعتبرت باستمرار أشكالاً مشروعة للسلوك السياسي من ٢٥ إلى ٤٠ في المئة من الناخبين. هذه التصرّفات تعتبر استراتيجيات لجذب انتباه الحكومة، وللضغط عليها كي تكون أكثر استجابة وأقل تحفّظاً[٤٧]. ومع ذلك فإن جمهور الناخبين يميّز بين استخدام الضغط الجماعي فيما يتعلّق بالحكومة وبين استخدام العنف الجماعي، وليس في صفوفه سوى شريحة صغيرة جداً ممّن يؤيدون العنف المنظّم باعتباره استراتيجية سياسية مشروعة.

والعنصر الضاغط الثالث في الثقافة الديموقراطية في الهند يكمن في تزايد العنف الجماعي. وهذا يظهر في النزاعات الطائفية بين الهندوس والمسلمين، وفي حركات الأقليات العرقية من أجل الحصول على استقلالية أكبر في نطاق حدودها الجغرافية، وفي تحركات «أبناء الأرض» التي نتجت عن هجرة «الدخلاء» إلى مناطق محاطة جغرافياً ولها حضارتها المتميزة، وفي نزاعات بين الطوائف العليا والطوائف الأدنى حول التفرّد بالوصول إلى الوظائف الحكومية والمنح الدراسية وحق الحصول على هذه الأخيرة.

حث الانقسام بين المجتمعين الهندوسي والمسلم البريطانيين على «تقسيم ومغادرة» امبراطوريتهم الهندية عام ١٩٤٧. وكما كانا في حينه، فإن المجتمعين الهندوسي والمسلم لا يزالان مستقلّين عن بعضهما بنيوياً وسيكولوجياً، وتحافظ مناطقهما السكنية، على الرغم من أنها متجاورة في الغالب، على كفايتها الذاتية، والتزاوج بينهما قليل للغاية، حتى بين الطبقات المغلقة داخل كل من المجتمعين الدينيين، هناك حد أدنى من التعامل في المدارس، التي يقصدها عدد من الأطفال المسلمين أقل من عدد الأطفال الهندوس. هذا النقص في التفاعل الاجتماعي ينعكس في التمايز السيكولوجي الذي ينصبّ في مواقف من الشك والاستخفاف المتبادلين[٤٨]. في أواخر الثمانينات، امتدّ تسييس الضغوطات الطائفية إلى المناطق الريفية حيث كانت غير معروفة من قبل، وصارت أكثر وضوحاً في الجنوب وفي منطقة جامو ـ كشمير.

كان هذا النمط من الانقسام والاستقلالية داخل المجتمع الهندي يترافق مع تزايد طوليّ في العنف الطائفي. فيما كان العنف يظهر في البداية عبر حوادث إفرادية بين عدد محدود من المولعين بالعنف، تحوّل خلال السبعينات إلى صدامات متكرّرة على نطاق واسع بين مجموعات طائفية. وكان الخلاف اللغوي يشهد أيضاً نزاعات متطرفة مشابهة، أما النزاع بين المنبوذين والملاّكين من الطوائف العليا فقد كان على نطاق أكثر اتساعاً، وكذلك الأمر حوادث الشغب «الرافضة للتحفّظ» والتي كانت تقوم بها الطوائف العليا ضد الطوائف الدنيا

تعبيراً عن معارضتها لكون الطوائف الأخيرة حظيت بعطف من سياسة «التمييز التعويضي»(٤٩). في الثمانينات صار العنف الطائفي المماثل سمة للعلاقات بين الهندوس والسّيخ، من خلال أعمال ارهابية قام بها السّيخ، ونتيجة لحادثة اغتيال انديرا غاندي، قضى الهندوس على تواجد السّيخ وعلى ممتلكاتهم في العديد من المدن في شمال الهند. وفي البنجاب أصبح استقطاب التأييد السياسي للأحزاب والمجموعات يتم على أساس الدين، فيما كانت الحكومات المركزية المتتالية تمانع في الموافقة على مطالب السّيخ للحصول على استقلالية أكبر وعلى لا مركزية السلطة داخل النظام الفيدرالي(٥٠).

إلاّ أن عنف العلاقات بين المسلمين والهندوس كان الأكثر قوّة. وعلى الرغم من الهدوء النسبي الذي كان سائداً في العقد الأول وحتى منتصف العقد الثاني من فترة الاستقلال، فقد شهدت السنة التي توفي فيها نهرو، ١٩٦٤، تصاعداً حاداً في الأحداث الطائفية التي أسفرت عن مقتل ٢٠٠٠ شخص استناداً إلى تقرير الحكومة(٥١). وقد ارتفع عدد ضحايا العنف الطائفي الاسلامي ـ الهندوسي إلى معدّل سنوي بلغ ١١١ في السبعينات و٤٥٤ في الثمانينات. ينعكس الإنقسام والنزاع الطائفيان في العزلة السياسية عند شرائح كبيرة من المجتمع المسلم وخصوصاً عند النخبة من المسلمين. فثلثا هؤلاء سجلوا معدلاً مرتفعاً من الاستياء السياسي في استطلاع للرأي أجري عام ١٩٧١(٥٢). وقد ظهرت هذه المشكلة مؤخراً على نحو واضح ومؤثر في النزاع على وجود مسجد تاريخي في أيوديا، التي يعتبرها الهندوس مسقط رأس الإله راما(٥٣). ونتيجة تدمير المسجد في كانون الأول/ ديسمبر عام ١٩٩٢ على أيدي متعصبين من الهندوس، اندلعت موجة جديدة من العنف الديني أسفرت عن مقتل بضعة آلاف من المواطنين.

للشغب الطائفي مضاعفات عميقة تستتبع تعقيدات هامة في التنظيم والسلوك السياسيين. وتؤكد حوادث الشغب هذه مشاعر الريبة وعدم الثقة داخل كلّ من المجتمعين المعبأين، وذلك على نحو أوسع عند المسلمين منه عند الهندوس. مع بداية الشغب، كان هناك شعور سائد أن الحكومة سوف تتوسط لتفرض النظام، وتنقذ المجتمعين المتناحرين من نفسيهما. من ناحية ثانية دفعت أحداث الشغب بفئة عريضة من المسلمين إلى ذهنية الغيتو، في الوقت الذي تلاشت ثقة المسلمين بأن الحكومة ستتوسط في النزاع وستحميهم. يعتقد بعض المراقبين أن جيلاً جديداً من المسلمين الطامحين سياسياً سوف يجد في هذه المواقف مجالاً خصباً لتشجيع الأصولية الدينية على التعبير من خلال الدعم الانتخابي ـ وهذه العملية تطورت مع عواقب الانقسامات العميقة والتدمير الشامل في أواخر الثمانينات.

خلاصة ومناقشة

عرفت الهند نظاماً ديموقراطياً قام في ظل أوضاع لا تكون عادة ملائمة لمثل هذا النظام

الدستوري. كانت الهند في عهد الاستقلال إلى حد كبير، ريفية وأمية ومسلوبة الخيرات. كان ريفها المكتظ متغايراً حضارياً، ومنقسماً عمودياً إلى مناطق تشترك في انغلاقها، وإلى ثقافات لغوية مختلفة، وكان منقسماً أفقياً إلى جماعات أصلية تتبادل الاستبعاد فيما بينها، وتنضوي تحت لواء الانتماء الطائفي والانغلاق الاجتماعي. قبل الاستقلال، كان خُمسا مجمل الأرض، التي شكّلت الهند فيما بعد، واقعاً تحت الحكم المباشر لأوتوقراطيات أميرية شبه مستقلة. ومع الاستقلال أقيم نظام حكم ديموقراطي واستمر خلال العقود الأربعة التي تلت.

إن الثقافة الديموقراطية في الهند الحديثة تمتلك جذورها التاريخية. فقد كانت مبادىء حرية التعبير والاجتماع والتحرك راسخة قبل الاستقلال، إلى جانب مبادىء التمثيل الشعبي والانتخاب والحكم الذاتي. وأيّدت هذه المبادىء وطورتها أجيال من نخبة وطنية قوية، وقد اتخذت شكلاً مؤسساتياً فيما كان الحكم الكولونيالي المطلق يتجه نحو انهاء السيطرة الاستعمارية. كانت الممارسات المبنية على أساس هذه المبادىء تتعرّض غالباً لانتهاكات الإدارة البريطانية المستعمرة، ولكن بعد فترة انقطاع، كانت هناك عودة إلى ممارسة هذه المبادىء. وفي فترة ما قبل الاستقلال ترسخ في الأقاليم الهندية عُرفُ إقامة حكومات مسؤولة، حيث كان جمهور الناخبين يتوسّع باستمرار مع اتساع مسؤوليات الحكومات المنتخبة.

أصبحت ثقافة الديموقراطية الليبرالية إيديولوجية طبقة سياسية وطنية مهيمنة تجاوزت المصالح الخاصة لفئات اجتماعية مختلفة كانت تُعتبر ممثلة بها. هذه الايديولوجية تطوّرت خلال التحرك الوطني، وبعد المطالبة والمواجهة مع الحكم البريطاني اتخذت تدريجياً شكلاً مؤسساتياً، لم يكن تماماً على النحو الذي تصوّرته النخبة الوطنية في حينه، ولكنه كان كذلك إلى حد كبير. ركزت المطالبة بالاصلاح الدستوري على الجهاز البيروقراطي والتمثيلي في الدولة الكولونيالية ككلّ، وأكدت على وحدة المجتمع السياسي. وأوجدت السياسة الوطنية بمنحاها الانتخابي والمحرّك شعباً هندياً موجهاً نحو الحكومة باعتبارها مؤسسة تؤثر أعمالها، أو أنها قد تؤثر، على حياته. «الاهتمام ـ الحكومي» في الهند له جذوره قبل الاستقلال. ونما في الأحزاب وفي الهيئات التشريعية على حدّ سواء تقليد إجازة المعارضة، إلى جانب تقاليد التوسط في المصالح المتضاربة والتفاوض من أجل الدعم السياسي. وتشكلت الائتلافات التي تتجاوز النطاق المحلي في «مستويات» سياسية مختلفة حين كان الطامحون سياسياً يسعون إلى المناصب العامة، أو مراكز النفوذ في «الكونغرس الوطني الهندي»، ولكن في إحدى المراحل البارزة بدا النزاع عسيراً والتوسّط مستحيلاً ـ وذلك بين «الكونغرس الوطني الهندي» المؤيد للهند الموحدة وبين «عصبة مسلمي الهند كافة» المؤيدة لتقسيم شبه القارة على أسس طائفية، وإقامة دولة منفصلة لمسلمي الهند المتحدين، وقبلت

النخبة الوطنية في الهند بالتقسيم باعتباره ثمناً ضرورياً للسيادة والحرية.

أقبل عهد الاستقلال وفي الهند طبقة سياسية وطنية ملتزمة ببناء نظام سياسي ديموقراطي ليبرالي، ومتمسكة برؤية مشتركة للمجتمع السياسي، وعازمة على نشر قيمها المتعلقة بأهداف وممارسات الحياة العامة لاستقطاب فئة جديدة من المواطنين في الهند. هذه الطبقة لعبت بالفعل دور البديل الوظيفيّ للطبقة المتوسطة في حالات أخرى من التطور الديموقراطي، كما شكلت ائتلافاً بين شرائح إجتماعية ريفية ومدينية، وفي الوقت الذي توجهت إلى الجميع، بصرف النظر عن مكانتهم أو مقتنياتهم المادية، فإنها كانت تتألف من جماعات التجار والحرفيين في المدن، ومن طوائف عليا من الفلاحين الناشطين في القرى.

وأكثر من ذلك كانت القيادة الوطنية الناشئة مغايرة للعديد من الحركات الوطنية السابقة، التي ركّزت في الهند على استخدام المؤسسات التشريعية للسيطرة على البيروقراطية ـ بيروقراطية كانت تخضع منذ ربع قرن وحتى الحصول على الاستقلال لـ «التهنيد». كما كانت هذه القيادة ملتزمة منذ البداية جعل المؤسسات التشريعية، بدلاً من الحزبية، وسائل لمحاسبة الحكومة. هذا الالتزام الايديولوجي تقاسمته معها عدة أجيال رافقتها في مسار نشأتها.

كان معدل النجاح في انتشار ايديولوجية النخبة واضحاً في تطور شعب له آراؤه، يتوقع من الحكومات أن تمارس الحكم، ويعتبرها مسؤولة فيحاسبها على نوعية هذا الحكم. شعب يؤمن أفراده بمدى تأثير مشاركته في الانتخاب على الشأن العام، على الرغم من احساسه، من ناحية أخرى، بلافعاليته في حثّ الحكومات على الاستجابة. كان الشعب شاهداً على قوّة الاقتراع في هزيمة رئيس وزراء كان يتولى مهام منصبه وهزيمة حكومته عام ١٩٧٧، مما وضع حداً لنظام «الطوارىء»، وكذلك الأمر في هزيمة قياديين بارزين في الحكومة على صعيد الدولة والولاية على حد سواء قبل تلك الفترة وبعدها. أصبحت الثقافة الديموقراطية سمة مميزة للمعتقدات والممارسات عند فئة هامة من الشعب الهندي الناشط والواعي.

ولكن، كما يؤدي تواجد المؤسسات الديموقراطية وفعاليتها إلى تشكيل شروط تصون المؤسسات كذلك قد يؤدي إلى تشكيل شروط ذات أثر معطِّل للعملية التي أحدثتها. مثل هذه الشروط قد تكون كامنة في المجتمعات الديموقراطية كافة، لكنها أصبحت جلية في الهند. نجد هذه الشروط في «تعميم السياسية» في المجالين العرقي والدينيّ، وفي الأولوية البارزة التي أُعطيت للأداء الحكومي من أجل المحافظة على ولاء عامة الشعب بعد هبوط مستوى الدعم للمؤسسات العامة، كما نجدها في التحول من «سياسة التسوية» إلى «سياسة الاستفتاء العام» في ظلّ ضعف المؤسسات الحزبية، وتفاقم أثر العامل الشخصيّ، وتزايد اتكال الحكم على مصادر ادارية من المخابرات السياسية ذات النفوذ.

هوامش الفصل الأول

(١) روبرت داهل، «Polyarchy: Participation and Opposition» (نيوهايفن: منشورات جامعة يال ١٩٧١)، الفصل الأول؛ ساموئيل ب. هانتنغتون «Will more countries Become Democratic?» في: «Political Science Quarterly 99» (صيف ١٩٨٤) ص ص ١٩٣ - ٢١٨؛ سيمور مارتن ليپسيت: «Political Man: The Social Bases of Politics» (غاردن سيتي، دوبل داي ١٩٦٠)، ص ص ٤٥ ـ ٩٦؛ مجموعة لاري دايموند، وخوان ج. لينز، وسيمور مارتن ليپسيت: «Democracy in Developing Countries: Asia» (شركة بولدر: لين راينر ١٩٨٩)، ص ص XVI إلى XVIII والفصل الأول. وللاطلاع على أفكار أوسع حول «الديموقراطية» تتناول الواقع الهندي وتوضحه انظر: جيوفاني سارتوري: «The Theory of Democracy Revisited» (شاذام، ن.ج: شازان هاوس ١٩٨٧) مجلدان؛ الفصول ١ و٢ و٩؛ وريتشارد ل. سكلار «Developmental Democracy» في «Comparative Studies in Society and History 29» (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٧): ص ص ٦٨٦ - ٧١٤.

(٢) من ناحية ثانية يجب ملاحظة أهمية التحركات المعادية للحكومة في هذا الإطار. عدة أحزاب اقليمية أصغر حجماً في الولايات الشمالية الشرقية تؤيد لامركزية السلطة، كما تؤيد ذلك أيضاً فئات كبيرة في حركة الشيخ في ولاية البنجاب. للاطلاع على استفتاءات عامة مفيدة انظر: روبرت ل. هارد غدايف (الابن) في: «The Northeast The Punjab and The Reorganization of Indian Politics» في «Asian Survey 23» (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٣): ص ص ١١٧١ - ١١٨١؛ وباغوان د. دوا، «India: Federal Leadership and The Secessionist Movements in the Periphery» في مجموعة راماشراي روي وريتشارد سيسّون: «Diversity and Dominance in Indian Politics: Devision, Deprivation and the Congress» (نيودلهي: سايج، ١٩٩٠) ص ص ١٨٩ - ٢١٨.

(٣) «Government of India, India 1985 A Reference Annual» (نيودلهي؛ وزارة الاعلام والبث الإذاعي والتلفزيوني، ١٩٨٦) ص ص ٢٠٠ - ٢٠١

(٤) في هاتين السنتين عرفت الهند ما وصف بأنه اجراء «الطوارئ» (١٩٧٥ - ١٩٧٧)، خلال تلك الفترة كانت الهند تحكم استناداً إلى فقرات المرسوم ٣٥٢ في الدستور، والاجراءات القانونية العادية كانت مقلّصة للغاية.

(٥) انظر ويليام ڤاندريوك وريتشارد سيسّون في: «Parties and Electorates from Raj to Swaraj: an Historical Analysis of Electoral Behavior in Late Colonial and Early Indépendent India» في «Social Science History 12» (صيف ١٩٨٨): ص ص ١٢١ - ١٤٢؛ وب.د. ريڤر. وب.د. غراهام، وج. م. غودمان في: «A Hand Book to Elections in uttar Pradesh, 1920-1951» (دلهي: مانوهار ١٩٧٥).

(٦) أشير هنا إلى دراسة فيليبس كاترايت: «National Political Development: Social and Economic Correlates» في مجموعة نيلسون و. پولسبي: «Political and Social Life» (بوسطن: هوغتون ميفلين، ١٩٦٣) ص ص ٥٦٩ - ٥٨٢. في مخططه المنظّم للمتغيّر المستقل (أي الديموقراطية)، لا يترك كاترايت أية نقاط للأنظمة الكولونيالية، بغضّ النظر عن شخصيتها، قبل الاستقلال. من الممكن بالنسبة لحالة ما أن تتحول من أوتوقراطية مطلقة إلى ديموقراطية مطلقة بجرّة قلم.

(٧) شتاين روكّان: «The Structuring of Mass Politics in the Smaller European Democracies: A Developmental Typology» في «Comparative Studies in Society and History 10» (كانون الثاني/ يناير ١٩٦٨): ص ص ١٧٣ ـ ٢١٥؛ وكذلك في كتابه: «Citizens, Elections, Parties: Approaches to the Comparative Study of the Process of Development» (نيويورك، دايفيد ماك كاي ١٩٧٠) الفصل ٣.

(٨) شاراد كاركانيس: «Indian Politics and the Role of the Press»(دلهي: ڤيكاس ١٩٨١) الفصل ٢؛ روبرت أ. كراين: «The Transfer of Western Education to India» في مجموعة ويليام ب. هاملتون «The Transfer of Institutions» (دورهام: منشورات جامعة ديوك ١٩٦٤) ص ص ١٠٨ - ١٣٨؛ كاليكينكار داتّا، «Early Publications» في: «Benjal Past and Present 87» (من كانون الثاني/ يناير إلى حزيران/يونيو ١٩٦٨): ص ص ٩٢ - ٩٨؛ وم.م. أهلو واليا: «Press and India's Struggle for Freedom, 1858 to 1909» في «Journal of Indian History 38» (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٠) ص ص ٥٩٩ - ٦٠٤.

(٩) انظر س.ر. مهروترا: «The Energence of the Indian National Congress» (دلهي، ڤيكاس ١٩٧١)؛ وبيمنبهاري ماجومدار: «Indian Political Associations and Reform of Legislature (1818-1817)» (كالكوتا، Firma Mukhopadhoyay, ١٩٦٥) من الفصل الأول إلى الفصل الرابع؛ تشارلز هـ. هايمسات: «Indian Nationalism and Hindu Social Reform» (برينستون، منشورات جامعة برينستون ١٩٦٤)؛ وكينيث و. جونز: «Arya Dharm: Hindu Consciousness in Nineteenth Century Punjab» - (بيركلي ولوس أنجلس: منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٧٦).

(١٠) هذه الكلمات قالها سير بارتل فرير عام ١٨٦٠ وقد طبعت في: «Government of India, Report on Indian Constitutional Reforms, 1918» وأعيد طبعها في «Constitutional and National Development in India» - (نيودلهي: منشورات ESS ESS ١٩٨١) ص ٣٩.

(١١) معلومات مأخوذة من بيانات موجودة في كتاب ماجو مدار: «Indian Political Associations»؛ الفصل ١٦.

(١٢) أنيل سيل: «The Energence of Indian Nationalism: Competition and Collaboration in the Later Nineteenth Century»(كامبريدج: منشورات جامعة كامبريدج ١٩٦٨) الفصول ١ و٣ و٤.

(١٣) جون ر. ماكلاين: «Indian Nationalism and the Early Congress» (برينستون، منشورات جامعة برينستون ١٩٧٧)؛ وبيمنبهاري ماجومدار وباكات براساد مازومدار في: «Congress and Congressmen In the Per-gandhian Era (1885-1917)» - (كالكوتا، Firma Mukopadhayay ١٩٦٧)؛ وراجات كانتا داي: «Maderates, Extremists, and Revolutionaries, Bengal 1900-1908» - في مجموعة ريتشارد سيسون وستانلي ولپيرت: «Congress and Indian Nationalism» (بيركلي ولوس أنجلس منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٨٨) ص ص ٦٢ - ٨٩.

(١٤) «Constitutional and National Development in India» ص ص ٥٤ - ٥٥؛ وهيوغ تينكر: «the Foundationo of Local Self Government in India Pakistan and Burma» (لندن، منشورات أتلون ١٩٥٤).

(١٥) انظر هارولد أ. غولد في: «Local Government Roots of Contemporary Indian Politics» في: «Economic and Political Weekly» (شباط/فبراير ١٣، ١٩٧١)؛ ص ص ٤٥٧ - ٤٦٤؛ س.أ. بايلي: «Local Control in Indian Towns: The Case of Allahabad 1880-1920» في «Modern Asian Studies 5» (١٩٧١): ص ص ٢٨٩ - ٣١١؛ فرنسيس روبنسون: «Municipal Government and Muslim Separation in the United Provinces 1882-1916» في مجموعة

جون غالاغير وغوردن جونسون وأنيل وسيل: «Locality, Province and Nation: Essays on Indian Politics 1870-1940» (لندن، منشورات جامعة كامبريدج ١٩٧٣) ص ص ٦٩ - ١٢٢؛ ودايفيد واشبروك في «The Influence of Government Institutions on Provincial Politics and Leadership in Modiar, 1880-1925» (اطروحة مقدمة إلى: «The Seminar on Leadership in South Asia» ٢٥ كانون الثاني/يناير ١٩٧٣).

(١٦) من أجل الاطلاع على معالجة عميقة لأهمية الاتحادات والوظائف باعتبارها عقداً صغيرة للوصول إلى الاستقلال والحرية، وعلاقتهما بالمسار الديموقراطي، انظر سكلار «Development and Democracy».

(١٧) لويد أ. وسوزان هوبير رودولف: «The Modernity of Tradition: Political Development in India» (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٦٧) الجزء الأول.

(١٨) «Constitutional and National Development in India» الجزء الأول، التقرير الذي استندت إليه اصلاحات عام ١٩١٩ أعدّه إدوين مونتاغو، وزير خارجية الهند، ولورد شلمسفورد، الحاكم العام في الهند.

(١٩) مأخوذ من بيانات مقدمة في دارسة «اللجنة التشريعية الهندية»: «Memorandum Submitted by the Government of Bombay» (لندن: His Majesty's Stationery Office ١٩٣٠) المجلد VII، ص ص ٥٠٤ - ٥٦٠.

(٢٠) المراجعة الكلاسيكية للاداء الحكومي خلال هذه الفترة توجد في كتاب رجينالد كوبلاند: «The Indian Problem: Report on the Constitutional Problem in India» (لندن، منشورات جامعة أكسفورد ١٩٤٤).

(٢١) انظر ريتشارد سيسون ولورنس ل. شرايدر في: «Legislative Formation in Pre-Independent India: the Issue of Prerequisites for Democratic Regimes» مجموعة پول والاس: «Region and Nation- in India» (نيو دلهي: منشورات جامعة أكسفورد ١٩٨٥) ص ص ١٩٢ - ٢١٨.

(٢٢) المثال الأكثر دراماتيكية على العزل هو الاستقالة «القسرية» للزعيم البنغالي البارز، سوبهاس شاندرا بوز، عام ١٩٣٩. وفي فترة سابقة في مناقشة حول قاعدة التمثيل داخل «الكونغرس»، تعرّض الجناح الاشتراكي، الذي دافع عن قاعدة طبقية ووظيفية للتمثيل، إلى العزل بواسطة تحالف بين المحافظين الاجتماعيين والغانديّين الذين رأوا هذا التغيير يستحث النزاع ويعتبر تهديداً لموقعهم في السلطة. انظر د.أ. لو: «Congress and Mass Contacts; 1936-1937: Ideology, Interests and Conflict Over the Basis of Party Representation» في مجموعة سيسون وولبيرت: «Congress and Indian Nationalism»، ص ص ١٣٤ - ١٥٨.

(٢٣) جون ر. ماكلاين، «The Early Congress, Hindu Populism an the Wider Society» في مجموعة سيسون وولبيرت: «Congress and Indian Nationalism»؛ ص ٤٧.

(٢٤) الأول تمت طباعته في Motilal Nehru «The Nehru Report: An Anti-Separatist Manifesto, The Committee Appointed by the All parties Conference, 1928». والثاني عرضه ف.أ. ناراين في: «The Karachi Resolution and the Development of Nationalist Edealogy in India» دراسة قدمت في «مؤتمر حول الكونغرس الوطني الهندي والقومية الهندية»؛ UCLA، آذار/مارس ١٩٨٤.

(٢٥) رودولف وورودولف: «The Modernity of Tradition» الجزء الأول؛ مجموعة كوثاري: «Caste in Indian politics» (دلهي، أوريانت لونغمان ١٩٨١، الطبعة الخامسة)؛ وريتشارد سيسون: «Peasant Movements and Political Mobilization: the Jats of Rajasthan» في: «Asian Survey 9»

(كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٩) ص ص ٩٤٦ - ٩٦٣. تطور «حكومات صغيرة» في شكل اتحادات طوعية يتطابق مع رؤية هاري اكشتاين للعلاقة بين أنظمة الثقافة والسلطة. انظر: «Appendix B: A Theory of Stable Democracy» في كتابه: «Division and Cohesion in Democracy: A study of Norway» (برينستون: منشورات جامعة برينستون ١٩٦٦).

(٢٦) د.ن. داناغار: «Peasant Movements in India 1920-1950» (نيودلهي: منشورات جامعة أوكسفورد ١٩٨٣)؛ وغيان پاندي: «Peasant Revolt and Indian Notionalism: The Peasant Movement in Awadh, 1919-22» في مجموعة راناجيت غوها: «Subaltern Studies 1: Writings on South Asian History and Society» (نيودلهي، منشورات جامعة أوكسفورد ١٩٨٢) ص ص ١٤٣ - ١٩٧.

(٢٧) لتلخيص هذه المواد انظر ريتشارد سيسون في «Politics and Culture in India» (آن آربور، مركز الدراسات السياسية، Monagraph Series ١٩٨٨).

(٢٨) راجني كوثاري: «The congress System in India»، في «Asian Survey 4» (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٤) ص ص ١١٦١ - ١١٧٣. وفي دراسة و.هـ. موريس - جونز: «Dominance and Dissent: Their Inter-Relations in the Indian Party System» في: «Government and Opposition1» (أيلول/ سبتمبر ١٩٦٦) ص ص ٤٥١ - ٤٦٦.

(٢٩) ريتشارد سيسون ووليام ڤاندر بوك: «Mapping the Indian Electorate: Trends in Party Support in Seven National Elections» في: «Asian Survey 23» (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٣) ص ص ١١٤٠ - ١١٥٨.

(٣٠) نورمان نيكلسون: «Integrative Strategies of a National Elite: Career Patterns in the Indian Council of Ministers» في «Comparative Politics 8» (تموز/يوليو ١٩٧٥) ص ص ٥٣٣ - ٥٥٧؛ وريتشارد سيسون في: «Prime Ministerial Power and the Selection of Ministers in India: Three Decades of Change» في «International Political Science Review 2» (١٩٨١) ص ص ١٣٧ - ١٥٧.

(٣١) ڤ.ب. مينون: «The Story of The Integration of the Indian States» (لندن: أورينت لونغمان، ١٩٥٦)؛ وفي كتابه: «The transfer of Power in India» (برينستون: منشورات جامعة برينستون ١٩٥٧). للاطلاع على دراسة تُعنى بالجهود التي بذلت من أجل تقريب الولايات الأميرية من النظام الجديد لمركزية السلطة خلال فترة ما قبل الاستقلال، انظر: أورميلا فادنيس في: «Towards the Integration of the Indian States, 1919-1947» (لندن: Asia Publishing، ١٩٦٨).

(٣٢) في بعض الحالات نشأت «تنظيمات حزبية» مستقلّة على المستوى المحلّي، وظهرت أولاً داخل حزب «الكونغرس»، ولكنها كانت تعطي تعليمات للمجموعات المعارضة في الوقت نفسه. يقدم ب.س. باڤيسكار دراسة توضيحية في تحليله «للزمر» في منطقة ماهارا شترا الريفية. هذه «الزمر» تعقد «لقاءات حزبية» ولها «هيئات برلمانية» لانتخاب مرشحين للمراكز المحلية، وتفرض «الانضباط الحزبي» على أعضائها. انظر دراسته: «Factional Conflict and the Congress Dilemma in Rural Maharashtra (1952-75)» في مجموعة ريتشارد سيسون وراماشراي روي: «Diversity and Dominance in Indian Politics: Changing Bases of Congress Support» (المجلد الأول) (نيودلهي: منشورات سايج، ١٩٩٠) ص ص ٣٧ - ٥٤.

(٣٣) للاطلاع على هذه المعطيات انظر دراسة ويليام ڤاندر بوك: «Institutionalization, Alignment and Realignment in the Indian Electorate». هذه الدراسة قدمت إلى: «Conference on

«Comparative Dimensions of Indian Elections and Party Politics UCLA» (حزيران/يونيو ١٩٨٧) الجدول أ.

(٣٤) راجني كوثاري: «Contininty and Change in India's Party System» في «Asian Survey 10» (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٠) ص ص ٩٤٧ - ٩٤٨؛ ساموبل ج. إلدرزڤيلد وباشيرودن أحمد في: «Citizens and Politics: Mass Political Behavior in India» (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٧٨).

(٣٥) استطلاعات الرأي المشار إليها هنا، أجريت في انتخابات ١٩٦٧ و١٩٧١ و١٩٨٠ و١٩٨٤ و١٩٩١. الاستطلاعان الأول والثاني أجراهما «مركز دراسات المجتمعات النامية» في نيودلهي، وقد بدأ بتنفيذهما مباشرة بعد الدورة الانتخابية؛ وأجرى «مجمع الرأي العام الهندي» في نيودلهي الاستطلاعين التاليين قبل الانتخابات مباشرة. بيانات ١٩٩١ تمهيدية وهي مستمدة من استطلاع أجرته «هيئة الأنظمة الاجتماعية الاقتصادية» في نيودلهي. كانت نتائج الدراسة الاستفتائية مختلفة إلى حدّ ما عن نتائج الانتخابات، إلاّ أن نتائج دراسة عيّنة لتحديد المستجيبين كانت قريبة جداً، في كل حالة، من التصنيف العام للبالغين في فئات قياسية: اجتماعية وثقافية واقتصادية، باستثناء استطلاع ١٩٩١، الذي قدم زيادة في عينات الذكور لا أهمية لها. لم تكن كافة الاستطلاعات تتضمن مجملَ الموضوعات المثيرة للاهتمام. حين أمكن تحديد نقاط ملائمة في المعطيات الطولية، كان يصار إلى استخدام هذه النقاط؛ وحين لا تظهر أكثر من مرة أو مرتين يتم استخدامها على سبيل التوضيح. بالامكان الاطلاع على نماذج من جداول المقابلات، وكتب حول الرموز وشروحات لتحديد العيّنات في: «The Statistics Laboratory, Department of Political Science; UCLA».

(٣٦) براديب ك. شيبر وريتشارد سيسون في دراسة بعنوان: 'The Rise of The 'Personal party»: Evaluations of Congress Dominance in India, 1962-1984» هذه الدراسة قدمت إلى «المؤتمر السنوي لـ «Western Political Science Association» في سالت لايك سيتي، ١٩٨٩.

(٣٧) كوثاري: «Politics in India» (بوسطن: ليتل براون ١٩٧٠) ص ص ٢٨٤ - ٢٨٨.

(٣٨) يُعدّ من ضمن الذين شعروا بأن «الكونغرس» فشل كلُّ الذين سجلوا رأياً مماثلاً في ثلاثة بنود على الأقل؛ والمؤيدون هم جميع الذي كان تجاوبهم لصالح الكونغرس في ثلاثة بنود على الأقل. أما «المتأرجحون» فيبدون في معادلات أخرى بما فيها إجابات مثل «لا أعرف».

(٣٩) للاطلاع على دراسة مبكِرة لهاتين الحضارتين وعلاقاتهما انظر دراسة مايرون واينر: «India: Two Political Cultures» في مجموعة لوسيان وباي وسيدني ڤيربا: «Political Culture and Political Development» (پرينستون: منشورات جامعة پرينستون ١٩٦٥) ص ص ١٩٩ - ٢٤٥. وهناك صيغة مختلفة قليلاً في دراسة و.هـ. موريس – جونز: «India's Political Idioms» في مجموعة س. هـ. فيليپس: «Politics and Society in India» (لندن: ألين وأنوين ١٩٦٣) ص ص ١٣٣ - ١٥٤.

(٤٠) راما شراي روي: «The Uncertain Verdict: The Study of the 1969 Elections in Four Indian States» (بيركلي ولوس أنجلس: منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٧٥).

(٤١) أمارتيا سين في دراسة بعنوان «How is India Doing?» في مجموعة ديليب ك. باسو وريتشارد سيسون: «Social and Economic Development in India: A Reassessment» (نيودلهي: منشورات سايج ١٩٨٦) ص ٢٨ إلى ٤٢. للاطّلاع على دراسة مقارنة مفيدة للعلاقة بين التعليق السياسي والاداء الحكومي في الهند، انظر دراسة جيوتيريندرا داس غوبتا: «India: Democratic Becoming and Combined Development» في كتاب دايموند وأماكن أخرى: «Democracy in Developing Countries: Asia» ص ص ٥٣ - ١٠٤.

(٤٢) تشير وسيسون: «The Rise of the 'Personal Party'»

(٤٣) انظر دراسة بهاباني سين غوبتا، في «Cabinet Making and Unmating» في «Economic and Political Weekly 23» (٦ شباط/فبراير ١٩٨٨) ص ص ٢٣٠ - ٢٣٣؛ وريتشارد سيسون في: «Pathways to India's National Governing Elite» في مجموعة ماتي دوغان: «Pathways to Power: Selecting Rulers in Pluralist Democracies» (بولدر: منشورات ويست ڤيو: ١٩٨٩) ص ص ١٨١ - ١٩٨.

(٤٤) جـــــــون ر. وود: «Extra Parliamentary Opposition in India: an Analysis of Populist Agitation in Gujarat and Bihar» في «Pacific Affairs 48» (خريف ١٩٧٥) ص ص ٣١٣ - ٣٣٤؛ وأناند بوراشوتام هاڤالانكار: «the Politics of Confrontation in India: A Study of the Bihar Movement» اطروحة دكتوراه، مركز العلوم السياسية (UCLA)، ١٩٨٤.

(٤٥) روبـرت ل. هـارد غـرايـف (الابـن): «Essays in the Political Sociology of South India» (نيودلهي: يوشا، ١٩٧٩) الفصل الثالث، «When Slars Dioplace the Gods: The Folk Culture of Cinema in Tamul Nadu» (ص ص ٩٢ - ١٢٤).

(٤٦) للاطلاع على هذه الصياغة انظر مؤلف غابريال أ. ألموند وسيدني ڤيربا: «The Civic Culture: Political Attitudes: and Democracy in Fine Nations» (برينستون: منشورات جامعة برينستون ١٩٦٢) الفصل الأول.

(٤٧) نجد بحثاً مبكّراً حول هذه الفكرة عند مايرون وايند في مؤلفه: «The Politics of Scarcity: Public Pressure and Political Response in India» (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو ١٩٦٢)؛ هناك شرح لهذه الظاهرة في إطار التأهيل الاجتماعي في مرحلة الطفولة وما قبل مرحلة البلوغ. عند سيسون في كتابه: «Politics and Culture in India»؛ ص ص ٩ - ٢٢.

(٤٨) هذه المواقف ظهرت من قبل في تحقيق لِ غاردنر مورفي حول الضغوطات الطائفية وقد أوردها في كـتـابـه: «In The Minds of Men: The Study of Human Behavior and Social Tension in India» (نيويورك: بايسيك بوكس ١٩٥٣). هذه الشروط والمشاعر ظهرت مؤخراً في عدة مؤلفات مثل كتاب بيبان شاندرا بعنوان «Communalism in Modern India» (نيودلهي: منشورات ڤيكاس ١٩٨٧) الطبعة الثانية المنقّحة؛ وفي مجموعة أشغار على انجنير: «Communal Riots in Post-Independence India»(حيدر أباد: سانغام ١٩٨٤).

(٤٩) جـــــون ر. وور: «Reservations in Doubt: The Backlash Against Affirmative Action in Gujarat» في مجموعة روي و سيسون: «Diversity and Dominance» ص ص ١٤٦ - ١٦٩. وللاطلاع على تحليل توضيحي للأطروحات العريضة التي تتناول التعويض المميز، انظر كتاب مارك غـالانـتـر: «Competing Equalities: Law and the Bakward Classes in India» (نـيـو دلـهـي: منشورات جامعة أوكسفورد ١٩٨٤).

(٥٠) للاطلاع على دراسة تحليلية تتناول الاستقطاب الانتخابي والحزبي، انظر دراسة م.س. داهمي: «Shifts in the Support Base of Political Parties in the 1985 Punjab Assembly Election» قُدمت هذه الدراسة إلى «مؤتمر حول الأبعاد المقارنة للأحزاب الهندية والسياسية الأنتخابية» (UCLA) حزيران/يونيو ١٩٨٦؛ وعند پول ر. براس: «The Punjab Crisis and the Unity of India» في مجموعة أتول كوهلي: «India's Democracy: An Analysis of Changnig State-Society Rélations» پرينستون: منشورات جامعة پرينستون ١٩٨٨) ص ص ١٦٩ - ٢١٣.

(٥١) ب.ر. راجـغـوپـال: «Communal Violence in India: A Study of Communal Disturbances in Delhi» في: «Economic and Political Weekly 20» ص ص ٦١ - ٧٤؛ وص ص١١٧ - ١٣١.

(٥٢) غوبال كريشنا؛ «The Problems of Integration in the Indian Political Community: Muslims and Political Process» في مجموعة باسو و سيسون: «Socialand Economic Development in India» ص ص ١٧٢ - ١٩٣.

(٥٣) للاطلاع على تقييم موجز لتأثير هذا النزاع على انتخابات ١٩٩١ انظر: والترك. أندرسن في دراسته: «India's 1991 Election: the Uncertain Verdict» في «Asian Survey 31» (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩١) ص ص ٩٧٦ - ٩٨٩.

الفصل الثاني
بيـن الليبرالية والنزعة الدولتية
الثقافات السياسية والديموقراطية في أفريقيا

نعومي شازان

الثقافات السياسية والضغوطات الديموقراطية

كانت التجربة الافريقية مع الديموقراطية في مرحلة ما بعد الكولونيالية تتميّز بما تشتمل عليه من مفارقة، مع بعض الاستثناءات الجديرة بالذكر في بوتسوانا وغامبيا وموريتياس والسينغال مؤخراً، كانت المحاولات المتكرّرة لادخال الحكم الديموقراطي وترسيخه منذ الستينات وخلال الثمانينات، محاولات متعثّرة. في الوقت نفسه كان العديد من الافريقيين يسعون باستمرار في طلب الحكم الديموقراطي، كما يظهر في الموجة الجديدة من الاصرار والانتقال الديموقراطي في أوائل التسعينات. فقد كان التباس التطبيق الديموقراطي في الغالبية العظمى من الدول الافريقية يتوافق مع البحث الدؤوب عن النظام الديموقراطي.

ما الذي يعلّل الضغوطات الديموقراطية المستمرة التي شملت القارة؟ كيف كانت المؤسسات والرموز والسلطة تتضافر من أجل تكريس الحوافز الديموقراطية المميزة من دون أن تنجح بالضرورة في تعزيز المسار الديموقراطي؟ ما هو الرابط بين وجهات النظر السياسية والممارسة السياسية في التاريخ الافريقي الحديث؟ ما هي المعاني الضمنية لهذه التفاعلات من أجل التحوّل السياسي وتغيير نظام الحكم؟ هذا الفصل، في محاولته للاجابة على هذه الأسئلة، يمحّص العلاقة بين الثقافات السياسية والديموقراطية في أفريقيا المعاصرة. إنه يعيد النظر، بشكل عام، في التراث التاريخي المتنوّع، والانعكاسات المعاصرة والمظاهر المتعدّدة للوجوه الثقافية في السياسية الافريقية، محاولاً تحديد ما لها من تأثير على المؤسسات السياسية والمعاني التي تشتمل عليها من أجل الابقاء على الديموقراطية واحيائها في القارة.

إن الثقافات السياسية، تلك التركيبات الخاصة من التوجهات الشخصية نحو الموضوعات

السياسية[١]، عميقة التجذّر في العلاقات الاجتماعية، والخطوط المحدّدة للمواقف السياسية والمعتقدات والقيم والمشاعر تتكامل مع الأطر المؤسساتية التي انبثقت عنها والتي تكون مؤثرة من خلالها. وهكذا فإن الثقافات السياسية تنمو في البنى السياسية، وهي تظهر في داخل الحياة السياسية[٢]. وعلى الرغم من أن الرموز السياسية تعكس تنوّعات البنى الاجتماعية، فإنها تمتلك بعداً ذرائعياً: الناس يستخدمون الثقافة من أجل كسب الثروة والنفوذ[٣]. والرموز الثقافية يوضحها وينشرها حاملوها الذين يسعون من خلال تحالفات مع غيرهم من أفراد النخبة إلى ترسيخ تفسيرهم للنشاط الجماعي وتعزيز مكانتهم داخل المجتمع[٤].

للإحاطة بأطر الثقافات السياسية الأفريقية، من الضروري دراسة البيئات الخاصة التاريخية والاجتماعية والمؤسساتية التي تشكّلت فيها، والوسائل المحدّدة التي انتقلت بواسطتها. إن فصل دراسة الثقافات السياسية في أفريقيا عن البنى السياسية وهموم الزمان والمكان يعني حجب غنى الرموز الثقافية وإغفال تشعباتها السياسية العديدة.

تتسم الثقافات السياسية في أفريقيا بتكاثرها وتشظّيها[٥]. طوال سنوات عديدة كانت مؤسسات تقليدية مختلفة وتقاليد ثقافية تتفاعل مع النظم والمعتقدات التي نشأت في ظلّ الكولونيالية، ومع أجهزة الدول المستقلّة والقيم التي اقترنت بها. على الرغم من بروز الأنظمة المطلقة في مرحلة ما بعد الكولونيالية، فإن الرسوم البيانية التي حاولت رسم صورة للسيطرة، لم تتمكن من رصد هيمنة فاعلة لتلك الأنظمة. وهناك تجاذب متواصل بين المؤسسات والتوجهات المتنافسة، بين التفسيرات البديلة للوعي والدلالة[٦]. في أنحاء عديدة من القارة، لم تكن وجهات النظر والمعتقدات السياسية المختلفة قد التأمت على مستوى الوطن لتشكّل أطراً ثقافية متماسكة.

الرأي الرئيسي الذي تطرحه هذه الدراسة يتلخص في أن درجة اندماج الثقافات السياسية في افريقيا المعاصرة ترتبط مباشرة بمستوى تحقق الدولة. «ليست السلطة المطلقة المسألة الرئيسية في افريقيا المعاصرة، بل هي بالأحرى غياب سلطة الدولة المركزية وما نجم عن ذلك من بحث جار في سبيلها»[٧]. تلعب الدول أدواراً حيوية في مجالي الأمن والاقتصاد، وتبدو من خلالها قوية، لكن ضعفها يبرز أيضاً لأنها تقيم صلات غير ثابتة مع فئات اجتماعية محليّة تتنافس على اثرها مع تنظيمات أخرى من أجل فرض شرعيتها وسيطرتها[٨]. ليست النزعة الدولتية متماثلة دائماً مع تحقق الدولة. في الأوضاع الدولتية، مَنْ يمثلون سلطة الدولة يناوئون أولئك الذين يجلبون الدعم، وعلى نحو يتكرّر كثيراً، تكون الدولة والقيم التي تسعى لتبنّيها في حالة صراع مع المجتمع المدني[٩]. وفي ظل غياب مؤسسات سياسية ملائمة، لا تنجح عملية دمج الأفكار. إن ضعف العلاقات بين الدولة والمجتمع يفسّر إذاً الوفرة في وجهات النظر السياسية ورؤية المجتمع.

إن انحسار آلية الترابط بين الدولة والمجتمع يترك أثراً هاماً على معنى وفعالية المبادىء الديموقراطية في القارة. وبالفعل، فإن «السعي المستمر في سبيل الديموقراطية [يمكن اعتباره] تفسيراً للعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني(١٠)». منذ ١٩٤٥ اتخذت الديموقراطية في افريقيا دلالات عدّة، وقد تم التعبير عنها في أساليب متغايرة إلى حدّ بعيد، وأحدثت نتائج سياسية مميّزة، إلا أن تاريخ الديموقراطية في أفريقيا المستقلة كان في الأصل تاريخ استجابة لا فعل، تاريخ احتجاج في معارضة البناء. وثمة قواعد ديموقراطية شتّى ترسخت كرد فعل على التقليص المتتالي للمنافسة والمشاركة والتمثيل والمساواة، وبشكل أساسي للحرية ولرفاهية الفرد. لكن هذه التعابير لم تترجم في الممارسة السياسية لأنها تفتقد إلى البعد المؤسساتي. فقد برزت الديموقراطية في الميدان الافريقي، في معظم الأحيان، على أنها ثقافة سياسية معادية لسيطرة دولة أخرى.

الديموقراطية هي أولاً وبشكل رئيسي علاقة بين السلطة المنظّمة وأولئك الذين نُظّمت لأجلهم؛ لذلك تتخذ المبادىء الديموقراطية السياسية معنى بنيوياً من خلال تطوير بنى سياسية ملائمة ورابطة(١١). إن النمو التدريجيّ للشبكات الاقتصادية والاجتماعية المتشابكة بدأ في تغيير طبيعة التفاعل بين الدولة والمجتمع. قد يشكل تبلور المجتمع المدني مقدمة لصياغة ثقافات مدنية مرافقة له. ومن المحتمل أن تصبح هذه الأنماط ذات طابع مؤسساتي مما يجعلها تدعم إمكانية تنقية سمات افريقية فريدة للحكم الديموقراطي. بين وجهات النظر السياسية الديموقراطية وبين التعبير عنها في السلطات المطلقة، هوّة سوف تستمر على الأرجح في أشكال مختلفة بانتظار بناء هكذا وسائط مؤسساتية.

أصول الثقافات السياسية الافريقية

يقدم تاريخ ما قبل الاستقلال للدول المجاورة للصحراء الكبرى في افريقيا، العديد من النماذج لأشكال وتجارب السلطة المطلقة والديموقراطية. تتكوّن الحياة اليومية للافريقيين من ثلاثة مصادر تراثية متميزة: التقاليد والمؤسسات ما قبل الكولونيالية؛ والبنى الاقتصادية والاجتماعية والإدارية الكولونيالية؛ والأطر التي تشكلت خلال الصراع المعادي للكولونيالية(١٢). كل تراث يمتلك مفاهيم محدّدة بوضوح للمقاييس في المجتمع السياسي، وللمواقف من السلطة وكيفية الوصول إلى القيادة؛ كما يدرك الأهداف والرغبات الاجتماعية، وبعض النشاطات الإنسانية ذات المقام الرفيع، ويتضمن كذلك أفكاراً حول وظائف الحكم والعدالة الفردية وأسس التبادل(١٣). إنَّ استمرار العديد من هذه المقدمات الثقافية عبر تماسك تنظيمات مؤسساتية مختلفة، أدّى بشكل خاص إلى ظهور تقاليد ثقافية سياسية متغايرة عشية الاستقلال.

أصول ما قبل الكولونيالية

كانت المؤسسات السياسية التقليدية في افريقيا تتمتع بجهاز ثقافي محكم. في وسط التقاليد الخاصة للوحدات السياسية المختلفة كانت هناك خرافات واضحة التحديد للأصل تشكل قاعدة للبحث في العناصر الرئيسية للثقافات السياسية في هذه المجتمعات[١٤]. هذه الخرافات، بالرغم من الاختلافات الإسمية، ألقت ضوءاً ساطعاً على مركزيّة الناس في النظام الاجتماعي، وكشفت عن رؤية للحياة السياسية ذرائعية في جوهرها، كما أنها رسمت بدقة قواعد التمايز الاجتماعي، وتقسيم العمل، والوصول إلى الموارد القيمة (والذي كان عادة غير مباشر، وينجز عبر سلسلة من الوسائط).

كان حاملو قيم المجتمع (الزعامات الدينية، وشخصيات السلطة السياسية، والرؤساء) هم الذين يصوغون نماذج تعطي معنى للتقاليد الخرافية، كانوا يتفاعلون بأساليب شتى مع الذين يتحكمون بعملية المساندة (عمداء العائلات، ممثلو جماعات تختلف من حيث العمر والجنس) لتأسيس أنماط مختلفة من المراكز السياسية ولدعم تشكيلات محدّدة للتفاعل السياسي[١٥]. في نواحٍ عديدة، سياسية وثقافية على حد سواء، كان في افريقيا ما قبل الكولونيالية العديد من التقاليد الصغيرة التي لم تنتج ـ على الرغم من أهمية الاسلام الآخذ في النمو ـ تقاليد رئيسية على النحو الذي ازدهر في آسيا وأوروبا والشرق الأدنى.

بالرغم من التنوّع الاستثنائي لأنظمة الحكم في افريقيا قبل فرض الحكم الكولونيالي فيها، من الممكن تمييز عدة خيوط ذات منحى ديموقراطي في معظم التشكيلات السياسية التقليدية في القارة. الخيط الأول كان مبدأ مشاركة الجمهور في اتخاذ القرار[١٦]. في المجتمعات المجزأة، مثل الكيكويو (Kikuyu) في شرق افريقيا، أو التيف (Tiv) والإيغبو (Igbo) في نيجيريا اليوم، كان الراشدون يشاركون مباشرة في تخطيط وتنفيذ الشؤون التي تتعلّق بعامّة الشعب، وفي القضاء بين الناس لحلّ النزاعات. وفي الأشكال السياسية الأكثر تعقيداً كانت مبادىء التمثيل راسخة جدّاً. الشبان والتجار الحرفيون والزعامات الدينية ورؤساء العشائر، كان لهم مندوبون في المجالس الحاكمة. تعتبر أسانت (Asante) وبوغندا (Buganda) حالتين نموذجيتين للدراسة في هذا الخصوص. حتى في الدول التي تخضع لسلطة مركزية بنسبة عالية، كان التشاور هو المبدأ السائد، وقد عرفت الامبراطوريات الكبيرة في غرب السودان (مالي ومسونغاي على سبيل المثال) شكلاً من الحكم غير المباشر أتاح قدراً لا يستهان به من الاستقلالية المحلية. وكانت قيم المشاركة والتمثيل والارتباط واضحة في خلفيات سياسية تعدّدية.

كانت مبادىء الاجماع مترابطة على نحو وثيق مع التدبيرات المحلية للاحتواء الشعبي. وكان يتمّ التوصّل في مناطق عديدة إلى اتخاذ القرارات اثر مناقشة مطوّلة تهدف إلى

إضعاف المعارضين، وايجاد حلّ وسط. وبتلك الوسيلة يكون الاذعان مضموناً. لقد كانت قواعد اللعبة السياسية عند الإيغبو والتسوانا، على سبيل المثال، تشجع على التسوية. وفي الوقت نفسه كان ثمة تأكيد على أهمية مناقشة (تعدّ غالباً محاورة طويلة بين أناس متفاوتين) الآراء العامة من مواقع مختلفة. فالمناظرة ظاهرة أساسية في الممارسة السياسية في معظم أنحاء افريقيا ما قبل الكولونيالية.

نزعت المؤسسات الافريقية التقليدية أيضاً إلى تسليط الضوء على أهمية المجتمع التي تفوق أهمية الفرد. كان التقرير الذي يمنح لإقامة العلاقات الإنسانية وللتناغم الإجتماعي يشتمل على رفض قوي للفردية غير الملجومة وللسلطة المطلقة. في العديد من المجتمعات ما قبل الكولونيالية في أفريقيا، أنشئت أجهزة لمراقبة الحكام (التحقق في سحب الأموال وفي رصد الحسابات المتبع في ولايات يوروبا) ورصد نشاطاتهم، ومحاسبتهم في حال فشلهم في انجاز واجباتهم. ومن بين العقوبات السائدة لسوء استخدام السلطة: كشف الوقائع والسخرية ونشر الشائعات وسحب الصلاحيات. واشتملت العقوبات المؤسساتية على توجيه اللوم شخصياً وعلانية، واتخاذ التدابير لتقديم الشكاوى، والخوض في اجراءات عزل القادة غير المرغوب فيهم عن مراكزهم[١٧].

في صلب هذه الممارسات جرت محاولة للموازنة بين الضغوطات الكثيرة للإستقلال الشعبي، ومطالبة الحكام بالسيطرة. كانت اللامركزية والاستقلال الاقتصادي و/أو الاجراءات المؤاتية للحكم الذاتي عناصر مكملة للمؤسسات السياسية في المرحلة ما قبل الكولونيالية وحتى لأكثر هذه المؤسسات اتباعاً للتراتب الهرمي[١٨]. من نواح عدة، يعتمد الافريقيون المعاصرون على عقائد راسخة في تحمل المسؤولية والاستقامة والحكم المحدود (تحفظ غالباً، كما في حالة أسانت، من خلال صيغ قانونية).

ومع ذلك ظهرت أيضاً وبوضوح أوجه معادية للديموقراطية، خصوصاً في حالات التجارب في غرب أفريقيا (مثل سوكوتو وماسينيا وتوكولور) وفي الحالات العسكرية في جنوب افريقيا (منها الزولو). كانت السياسة الافريقية التقليدية ذات هالة شخصية رفيعة. فالسلطة حق مكتسب لأشخاص ذوي مكانة مميزة، وقد أقام هؤلاء الزعماء، بالرغم من خضوعهم لمراقبة دقيقة، أشكالاً أبوية وقد توصلت إلى نفوذ مطلق بدرجة عالية أحياناً. كان الارتباط البنويّ بالزعماء راسخاً في الأشكال التنظيمية المعقدة، كما هو حاصل في إمارات هوسا ــ فولاني، كانت سلطة الدولة تعتبر امتداداً للصلات الفردية وترتسم في إطار عائلي. إن المفاهيم الأفلاطونية للحكم الجيد، الذي يرتكز إلى الثقة في حكمة وعدالة الحكام، هيمنت على الاعتقاد بالقوانين والاجراءات.

كانت فكرة الإذعان ــ طاعة الرؤساء، وذوي المكانة وزعماء العشائر وشيوخ القرى ــ واسعة الانتشار. وكانت المسؤولية المتبادلة التي تتضمنها مفاهيم القرابة تتوازن أحياناً مع عدم

المساواة المرافق للاقتناع بأفكار الأولية. حقوق الإنسان لا تلحظ بوضوح في حال فصلها عن المركز الاجتماعي، وقد تم الاحتفاظ بالترتيب الهرمي الصارم (القائم على أسس العزوة أو السن أو الإنجاز) وفكرة الحرية الفردية كانت غائبة بشكل لافت في المجتمعات التي تثمّن الانتماء الجماعي باعتباره قاعدة للتفاعل الاجتماعي.

في ظل هذه الظروف كان تشكيل معارضة رسمية أو اهتمامات منافسة يتعرّض للاحتواء أو أنه يعتبر مخرباً. والواقع أن النزاعات الداخلية، حين كانت تترك بدون حلول مناسبة، تؤدي إلى الشقاق الحزبي وبشكل أساسي، إلى التجزئة والانفصال. ويعتبر تاريخ باكونغو (Bakongo) وغانا القديمة أو سونغهاي، نموذجاً لهذا النمط السائد[١٩].

اختلفت طريقة تجميع وتنسيق هذه القيم والممارسات من مجتمع إلى آخر. في عدة مناطق كانت التقاليد والمبادىء والاجراءات الديموقراطية موجودة إلى جانب قواعد السلطة المطلقة في نواحٍ دقيقة للغاية، فأثمرت وفرة متنوعة من الثقافات تتراوح ما بين تلك التي تدعو إلى أعلى مستويات المشاركة وبين الأوتوقراطية والقمعية الحادّة. مع بداية التوافد الكولونيالي كانت عدة ثقافات افريقية سياسية قابلة للاستجابة للعناصر المشاركة في الديموقراطية الغربية، فيما كانت هناك ثقافات غير قابلة لذلك، معظم هذه الثقافات لم تكن تنقاد بسهولة لفرضياته التنافسية وعتاده القانوني.

الميراث الكولونيالي

ضاعف الحكم الكولونيالي من الغموض الذي عرفته الديموقراطية في افريقيا ما قبل الكولونيالية. بالرغم من أنّ القوتين المستعمرتين الأهم في افريقيا: بريطانيا وفرنسا، كانتا دولتين ديموقراطيتين، فإن المؤسسات التي أوجدتاها كانت أولاً وبشكل رئيسي أدوات للهيمنة. أقيمت هذه المؤسسات من أجل امكانية السيطرة على مساحات شاسعة فيها سكان متفاوتون، وقد ركزت على أهمية المنفعية الوظيفية والقانون والنظام، لكنها لم تؤكد على المشاركة والمبادلة. لقد طُعّمت المؤسسات القائمة بشبكات إدارية ذات ترتيب هرمي تدعمها أجهزة تفرض الطاعة، لكن هذه الشبكات لم تحلّ عادة محلّ المؤسسات.

كانت الدولة الكولونيالية تمثل المفاهيم الغربية حول السيادة والاقليمية على حساب مفاهيم القومية والشرعية[٢٠]. داخل هذه البنية المطلقة بدرجة عالية، كانت الروابط بين الحكام والمحكومين على نحو عمودي تماماً: فقد افتقر تحديد هوية الحكم إلى العنصر الشعبي. كان سبيل الوصول إلى النظام الكولونيالي مسدوداً عادة؛ وظلّ النظام بعيداً عن مراقبة الناس الذين ادعى أنه يحكمهم. تشكلت، من بعد، صورة بيروقراطية للعمل السياسي (تضمنت نزوعاً تقليدياً وراثياً من خلال الاتكال على ذوي النفوذ المحليين). وتُفرض الادارات العامة التي تتعدّى النطاق الاقليمي على المجتمعات المدنية المحلية[٢١].

هذا النمط عُزّز باللجوء إلى الانتقائية في تغلغل النفوذ الاقتصادي. وبتشجيع الزراعة والانتاج المعدني للتصدير إلى جانب بناء نظام نقدي وفتح الأسواق أمام البضائع الأوروبية، أصبحت القارة الافريقية ترتبط بشكل وثيق وغير متوازٍ بالاقتصاد العالمي. ولم تكن في الوقت نفسه قواعد التطور المستقل معدّة بشكل مؤات. في افريقيا الكولونيالية كانت الأداة الرأسالية هي الدولة الكولونيالية (وليس المتعهدون المحليون أو المؤسسات التجارية والصناعية الخاصة). لقد ربط الارث الاقتصادي الكولونيالي التراكم بالنشاط العام الموجه إلى الخارج. وكانت الحياة الاقتصادية الافريقية، في هذا الظرف، بيروقراطية وتدار على أساس تجاري، مع أنها بالكاد كانت رأسمالية[٢٢].

لعب جهاز الدولة الكولونيالية دوراً حاسماً في بناء العلاقات الاجتماعية والحدّ من مجالات النزاع والتبادل. وبسبب وجود قواعد للفعالية الإدارية والسيطرة الاجتماعية، كانت المجتمعات المحلية مصنّفة على أنها الوحدات الرئيسية في الحياة الاجتماعية الافريقية، وهذا ما أدّى تكراراً إلى بلقنة الشبكات الاجتماعية التقليدية. في افريقيا الفرنكوفونية، اتخذ هذا النمط أشكالاً إقليمية، في المناطق الأنكلوفونية، وبواسطة آلية الحكم غير المباشر، كانت المؤسسات التقليدية تُدمج في الهرمية الكولونيالية وقد جردت من قدر كبير من استقلاليتها. وهكذا فإن الذين يمسكون بزمام السلطة سيطروا على المتحكمين بوسائل الدعم في صورتهم الجديدة. واعتبر بروز العرقية في هذه الظروف المؤسساتية سبيلاً مقبولاً للتبادل الاجتماعي (قابلاً للتطبيق بشكل ذرائعي)[٢٣].

شجعت الأنظمة الكولونيالية تشكيل طبقة أفقية للمساعدة في العمل الإداري وتأمين الخدمات الرئيسية. هذه النخب التابعة للسلطة الكولونيالية، تشكلت عادة من خلال إدخال الثقافة الغربية والمسيحية، واعتمدت لتحتل مركزها على حيازتها لامتياز حق الدخول إلى المراكز الجديدة وثرواتها. كان الموقع الاجتماعي داخل الترتيب الكولونيالي يرتبط بمدى التقرب من سلطة الدولة أكثر من ارتباطه بالموارد المادية. وكانت هذه الطبقة البيروقراطية الافريقية الصغيرة بمثابة تعبير خارجي عن عرف جديد منح قيمة خاصة للدولة باعتبارها المصدر الأساسي للتحريك الاجتماعي[٢٤]. إلاّ أن هذه النخبة ذات الثقافة الغربية تشرّبت، في الوقت نفسه، بعض المثل الديموقراطية (المشاركة والمحاسبة والتحريك الشعبي) وشكلت فئات من قواعد مدينية كي تتمكن من التعبير من خلالها[٢٥].

إن إعادة بناء طبيعة ووجهة العلاقات الاجتماعية ذات الصلة الرسمية، لم يؤد من ناحية ثانية إلى تغيير جوهري في البنى الاجتماعية للإنتاج، ولم يمسّ كذلك الحياة الاتحادية في مناطق خارج نطاق اهتمام السلطات الكولونيالية. كان النموذج الثقافي السياسي الكولونيالي نموذجاً لسيطرة دولة أخرى أكثر منه نموذجاً توحيدياً، وكان مفروضاً أكثر منه اندماجياً، بالإضافة إلى تحيّزه المُعلن. ترك الحكم الكولونيالي ارثاً من الانقسام بين الادارات العامة

والمشاركة الشعبية، وبين المؤسسات الرسمية والبنى المدنية، ولم يقدم إلا قدراً ضئيلاً من الاقتراحات القيّمة للربط بينها.

لقد كانت النظريات الديموقراطية السياسية التي حملها المسؤولون في الحكم المستعمِر تتحول بشكل طبيعي وفقاً لاحتياجات الحكومة الكولونيالية. ومن المؤكد أن محاولة البريطانيين والفرنسيين، وبنسبة أقل البلجيكيين، نقل رؤية معيارية للعالم من خلال التعبير الايديولوجي المنمّق والنظام المدرسي، ركزت الانتباه بالفعل على الصّلات النظرية بين التنوير الفكري والتطور الاقتصادي والصيغ الديموقراطية للتفكير. إن حقيقة الحكم الكولونيال هي، من ناحية ثانية، نقيض للعديد من هذه الأفكار، وقد أوصلت رسائل سياسية مختلفة تماماً. إن السيطرة الدولتية في البنى الكولونيالية تجنّبت قيم المشاركة والمنافسة والاعتبارات المحركة في الثقافة السياسية المرتبطة بهما.

مبادىء معادية للكولونيالية

إن التنافر الحاصل بين الأهداف المعلن عنها للحكم الكولونيالي وبنية السيطرة الأجنبية قد أعدّ العدّة للقضاء على الأنظمة الكولونيالية. فمرحلة ما بين ١٩٣٩ و١٩٤٥ كانت مرحلة فاصلة في التطور السياسي في افريقيا. فقد أظهر تطويع الافريقيين في الجيوش الكولونيالية واستغلال الاقتصاد الافريقي للمجهود الحربي باسم الديموقراطية والتعدّدية، التناقض بين القيم السياسية في المستعمرة والوضع الفعلي الذي يعيشه أفرادها. وعمّقت تجارب الحرب لدى الجنود الافريقيين هذه التناقضات: الاطلاع على الأفكار الجديدة ترافق مع التمييز غير المتحفّظ في المعاملة في الواحدات العسكرية. فأسطورة الرجل الأبيض الذي لا يقهر قد تلاشت في الوقت نفسه تقريباً الذي بدأت الأدوات المفاهيمية للنضال ضد الكولونيالية تنتشر على نحو واسع.

وفي الفترة التي ظهرت خلالها آثار الحرب ـ مع هزيمة النازية وضعف النفوذ في بريطانيا وفرنسا ـ كان المحيط الدولي مستعداً بنحو خاص للاستجابة إلى مطالب الحق في تقرير المصير. أخذت الدول المستعمِرة تعدّل أحلامها بالامبراطورية على ضوء الكلفة المتزايدة لاستمرارية الادارة. في هذا السياق السياسي انتشرت بسرعة المطالبة بإنهاء الحكم الكولونيالي. شعار الحق في تقرير المصير رفضه أولاً النخبويون المتعلمون في غرب افريقيا وشرقها إبّان الحرب، وقد اتخذ أبعاداً جماهيرية بعد عام ١٩٤٥. كان التوجه المعادي للكولونيالية يوازي في رأي مناصريه بلوغ القارة سن الرشد الديموقراطي. وقد اعتبر التحرر من السيطرة الأجنبية من خلال الاستقلال السياسي تعبيراً صريحاً عن الرغبة الأولية عند الإنسان في تقرير مستقبله. وبالفعل «كان زعماء النضال ضدّ الكولونيالية يربطون باستمرار بين الحق في تقرير المصير والحق في اختيار نظام حكمهم وتغييره»[٢٦]. وكان التحريك

السياسي والتنظيم والاحتجاج الوسائل المستخدمة من أجل تحقيق الحرية وهي الهدف الديموقراطي الشامل.

في الفترة التي أعقبت الحرب مباشرة برزت حركات سياسية ذات قاعدة عريضة في القارة بأسرها. واستندت هيئات الكونغرس هذه إلى قواعد مدينية من الاتحادات المدنية؛ وقد تشكلت عملياً في كافة الأقاليم المستعمَرة، وكانت شمولية في تنظيمها وتخطيطها[٢٧]، وتسعى إلى ضم أكبر عدد من الفئات في محاولة لتوفير الدعم للمطالبة بالتمثيل الاجتماعي. في هذه الظروف كانت المشاركة تترجم على أساس الشمولية الديموقراطية وليس على أساس المشاركة الفردية. كان التشديد على المطالبة بالمواطنية الكاملة وليس على شكل معين من أشكال الحكم. والحرية ارتبطت تماماً بأفكار حول الشعبية ونشأة الأمم وحتماً بالتماسك الداخلي في مواجهة السيطرة الخارجية.

تزعّم الحركات المعادية للكولونيالية نخبويون تلقّوا ثقافة غربية، ومَن يدينون بمراكزهم بشكل مباشر للوجود الكولونيالي، وأولئك الأكثر إطلاعاً على أعمال الدولة الكولونيالية، وكذلك الأمر أولئك الذين يتعرّضون بشكل مباشر للتمييز في المعاملة على يد السلطة. نامدي أزيكيوي وكوام نكروما، وأحمد سيكوتوريه، وليوبولد سيدار سنغور، وجوليوس نيريري، وكنيث كاوندا، وجومو كنياتا ــ وهذه ليست سوى مجموعة أسماء قليلة ــ خاضوا حملتهم ضد النظام الكولونيالي على مستويين، أولهما كان ايديولوجياً ورمزياً فقد كان النضال من أجل الحكم الذاتي يجد ما يبرّره في تعابير مألوفة عند المستعمرين: جور السيطرة الأجنبية، حقوق المحكومين في تحديد مصيرهم.

وكان تحقيق هذه المطالب يعتمد على التحريك الناجح والتفاوض، وهذا هو المستوى الثاني لمقاومة الكولونيالية. تكاثرت صفوف القوى المناهضة للاستعمار بالدعوات الموجهة إلى الفئات المؤيدة التي لا تعتبر التحرير مجرد تخلص من السيطرة الأجنبية، بل تعتبره استقلالاً عن الدولة المستعمِرة. مجموعتان مختلفتان من الآراء صاغها ناطقون مميزون، تم توحيدهما داخل التحركات الوطنية. وهكذا فإن الدعوة للقضاء على الاستعمار أوجدت تحالفات بين مختلف النخب وكانت في معظم الحالات تعزّز التماسك بين أفراد النخبة[٢٨].

لقد طورت الحركات السياسية استراتيجيات وتكتيكات متنوّعة لبلوغ غاياتها. كانت المطالب الأولية تعرض في المداولات الخاصة وترفع في العرائض والاجتماعات. وما لبث النشاط أن ازداد حدة مع تصعيد المظاهرات والاضرابات والمواجهات المفتوحة، وعندما أثبتت هذه الوسائل عدم فعاليتها تم اللجوء إلى العنف الكليّ عوضاً عن الأساليب الأكثر شرعية. لم يتأثر النضال ضد الكولونيالية بتنظيم وموارد هذه الاتحادات فحسب، بل تأثر أيضاً بتصميم القوى الكولونيالية على منح الاستقلال وهو المطلب الرئيسي. في معظم الحالات كانت مناهضة الكولونيالية في افريقيا هادئة. فقد تم احتواء النزوع القتالي وصارت

التسوية واضحة. وحيث طالت العملية ـ في زيمبابوي وأنغولا والموزمبيق وغينيا بيساو ـ سادت أساليب العنف ونشأت عنها الايديولوجية الراديكالية. في جميع الحالات كانت الأهمية تعطى لاستخدام هذه الأساليب الضرورية للنضال الناجح، ولم يتبلور في هذه الظروف توجه أخلاقي واضح لحلّ النزاع.

اتسمت مناهضة الاستعمار في افريقيا، بشكل ملفت، بطبيعتها الاحتجاجية، في الحقلين الرمزي والعمليّ، كانت عملية التحرير تتحدّد بعبارات سلبية أكثر مما تتحدد بعبارات إيجابية، وكان الرائج إعادة تحديد هوية أنظمة الحكم ونادراً ما كان يشار إلى الاندماج. وبذلك تكون المبادىء الديموقراطية قد أدخلت إلى الميدان السياسي الافريقي تحت عنوان احتجاجي واضح. هذه المبادىء ارتبطت بمفاهيم جديدة حول التضمين والإبعاد الاجتماعيين، لكنها نادراً ما اشتملت على مضامين أساسية محدّدة. فقد ظلت محاولة التوصل إلى تعريف دقيق للمجتمعات القومية بتعبير آخر غير التعبير الإقليمي الذي وضعته الكولونيالية، محاولة غامضة[٢٩]. والعملية الناجحة في إنهاء الاستعمار، والسيطرة على الدولة، ضمّت، بشكل فاعل الاتحادات المدنية التي أنشئت خلال الحكم الأجنبي[٣٠] إلى قطاع الدولة.

يعتبر قرار تفكيك الجهاز الكولونيالي ذروة الدعوة إلى التحرير. إلاّ أن النتائج الجانبية للديموقراطية في مجال الحرية كانت أكثر التباساً. كان يتم التشديد على الإجماع مقابل التسامح، وعلى الاخلاص في تناقضه مع التعبير الذاتي، وعلى الهوية لا على الحقوق الفردية، وعلى الحدود السياسية، ولكن نادراً ما كان هناك حسم في الاجراءات. لم تكن القومية في العديد من المناطق في افريقيا، بالمعنى الأساسي، ليبرالية[٣١].

جاء الاستقلال في مظهر المواجهة مع موطن نشأة الديموقراطيات الحديثة. وبالفعل كانت المصطلحات الديموقراطية مطروحة إلى جانب المشاعر المعادية للغرب. ومع تزايد صراحة الدعوة للمشاركة الديموقراطية، برز بشكل أوضح رفض الكولونيالية والامبريالية وأخيراً الرأسمالية. في هذه الحالة، كانت الصلات بالعواصم الديموقراطية تتوتر تحديداً عند توفّر الفرص من أجل نشر المبادىء الديموقراطية. ولأن الذين يصوغون التعاليم الديموقراطية الغربية كانوا بعيدين عن جموع الناس، ازداد التأكيد على تناقض العلاقة بين الدوافع القومية والدوافع الديموقراطية في الوضع الافريقي.

إن مفهوم الديموقراطية الذي تطور خلال مرحلة مناهضة الاستعمار وإزالته، كان مجرّداً وإجمالياً. لقد اعتبرت الديموقراطية كتابة مثالية، وعلى نطاق أوسع، رمزاً شاملاً لتقدم عمليات تاريخية عظيمة. وأصبحت جواز المرور للدخول إلى تكتلات اجتماعية عريضة. مبادىء الديموقراطية احتفظت في البداية بمظهر سطحي في القاموس السياسي الافريقي الحديث كاستجابة للإهانات التي ألحقتها الكولونيالية بالناس. وكانت هذه المبادىء ماثلة في

المقام الأول على الصعيد السيكولوجي والخطابي، وفي التطلع إلى المستقبل، وفوق ذلك كله، كانت موجهة إلى الخارج.

الأبعاد النخبوية للثقافات السياسية الافريقية

تطورت الثقافات السياسية الأفريقية عبر مسارين منفصلين في المرحلة المعاصرة. أولهما مسار نخبوي للثقافات السياسية الافريقية انشأه أفراد وجماعات على صلة بالجهاز السياسي الرسمي، وكان يتمحور حول الدولة. وثانيهما يضفي سمة شعبية على الثقافات المذكورة وله قاعدته في النظام الاجتماعي. وبالرغم من طرحه لقضايا تتعلّق بالمجال العام، فهو يركز نشاطه بشكل أوضح في مسائل تتعلق بالابقاء على الاقتصاد وصون العلاقات الاجتماعية المستقلة والمشاركة الهادفة. كل بعد من هذه الأبعاد للثقافات السياسية الافريقية شكّل في حدّ ذاته بنية مؤسساتية ومعيارية ورمزية منذ بداية سنوات انحسار المرحلة الكولونيالية.

تضمن قرار منح الاستقلال، من حيث التعريف، إحداث تبديل في موقع السلطة السياسية وفي تركيبة موظفي الحكومة. كانت المرحلة الأخيرة من انهاء الكولونيالية تعنى بانتقال السلطة، وبتشكيل قواعد لاتخاذ القرارات وتعزيز المؤسسات من أجل انجازها.

إن القضايا التي طرحت في هذا الظرف حددت جدول أعمال النخبة السياسية في افريقيا خلال السنوات الثلاثين الأخيرة. في القسم الأول، تركز التحدي حول تشكيل مبادىء نظامية عملية، واتقان التدابير للتفاعل السياسي، وإحداث جهاز قادر على تثبيت هذه التصوّرات. وتعلق القسم الثاني بموضوعات التعدّدية الاثنية وتوحيد المجتمعات الجديدة المكونة من مزيج من الفئات الاجتماعية التي لها تاريخها ولغاتها وحضاراتها ومؤسساتها المختلفة. وتناول القسم الثالث مسائل التخطيط الاقتصادي والتطور، وقبل ذلك حق الاحتكار المقتصر على الموظفين في السلطة الكولونيالية، وأشار إلى ضرورة مواجهة مشكلات عدم المساواة الاجتماعية والانعاش الاجتماعي والاستراتيجيات من أجل تحسين مستوى الرفاهية للإنسان. وبحث القسم الرابع في مخططات التكتلات الجديدة المهيمنة على الساحة الدولية[٣٢].

لقد شاركت فئات عدة في مناقشات ما قبل الاستقلال، ولا تزال هذه الفئات منهمكة بنشاط في قولبة التوجهات الثقافية السياسية عند النخبة. كان للفاعلين من الخارج (القوى الكولونيالية أولاً، ثمّ دول أجنبية أخرى ووكالات دولية) تأثيرهم، وكان الفاعلون الافريقيون الرئيسيون سياسيين طامحين: زعماء الحركات المناهضة للكولونيالية ومناصروهم البارزون. وقد انضم إلى هؤلاء، وان يكن بدرجة أقل، شخصيات بارزة من الاتحادات المهنية. محامون مشهورون، وأطباء، وصحافيون، ومثقفون، ينشطون في إطار الحركات الوطنية، لكنهم حتى في ذلك الحين وجدوا مجالات مستقلة للتعبير السياسي. وقد شاركت أيضاً

في هذه المناقشات، ولكن بنسبة قليلة للغاية، فئات صغيرة من المتعهدين، وهي أقلية بسيطة تتألف في غالبيتها من تجار أثرياء، نجحوا في بناء قواعد اقتصادية متينة خاصة بهم، على الرغم من القيود الكولونيالية. والرؤساء أيضاً، خصوصاً في البلدان الناطقة بالإنكليزية، استمروا في رفع أصواتهم لمساندة السياسة المركزية لأنهم يدينون بمراكزهم، بقدرٍ كبير، إلى وضعهم داخل شبكة الدولة. وأخيراً، هناك موظفون مدنيون برزوا في السنوات التالية كقوة من النخبة آخذة في النمو ولم يكن لهم سوى دور بسيط في المناقشات التي جرت قبل الاستقلال.

كان يجمع بين هذه الفئات ويُحكم الأواصر بينها الانتماء المنظم والدخل والمنصب وأساليب العيش. لقد نشأ هؤلاء في البيئة الكولونيالية وكانوا مميزين بامتلاكهم الحق في التعلّم، وفي الوصول إلى مراتب السلطة الكولونيالية وإلى الكومنولث. وقد شرعت هذه الفئات في مجالات عديدة بتطوير مصالح مشتركة اندمجت في تماسك السلطة في المركز[٣٣]. وعلى الرغم من النزاع الحزبي والانشقاقات، كانت هذه الفئات تمثل العناصر الرئيسية التي تطورت تدريجياً لتشكل الطبقة المهيمنة، أو البورجوازية الإدارية[٣٤]. العامل الموحّد الذي جمع بين هذه الفئات كان الاهتمام بالسلطة. «الاعجاب بالسلطة من جميع النواحي جزء لا يتجزأ من الثقافة الاجمالية لفئات النخبة»[٣٥].

الليبرالية

ترجّحت قدرة الإدراك السياسي عند النخبة الافريقية، عبر السنين، بدرجات متفاوتة، بين التصوّرات الليبرالية والدولتية (من دولة). وقد ظهر المنحى الليبرالي بشكل أقوى عشية الاستقلال. كانت المهمة الأخيرة لمعظم السلطات الكولونيالية الاشراف على تشكيل الأنظمة التي ستخلفها. وباستثناء الكونغو البلجيكية (زائير اليوم)، وانغولا، وموزامبيق بنسبة أقل، حيث غادرت السلطات الكولونيالية البلاد الجديدة دون تحديد من سيحلّ محلها، وكان تأليف الحكومات البديلة يعتبر شرطاً مسبقاً للحصول على الاستقلال.

من ناحية ثانية، لم تسهم التجربة الكولونيالية في تقديم ما يستحق الذكر من حالات نموذجية سابقة تساعد على تشكيل البنى السياسية في البلاد بأسرها (مقابل البنى الادارية). ذلك أن المجالس التشريعية في بعض أنحاء أفريقيا التي كانت تحت الحكم البريطاني، وحق الانتخاب المحدود الذي مُنح لقلة من ذوي النفوذ من المواطنين الافريقيين التابعين لفرنسا، لا يكفيان كقاعدة من أجل بناء جهاز سياسي واسع الادراك. في هذه الظروف يتم اللجوء حتماً إلى الصيغ النظامية والاجراءات الراسخة في عاصمتيْ الدولتين. النموذج الذي يطبق في ويستمينستر لحكم حزب الأكثرية، والنظام الرئاسي في الجمهورية الفرنسية الخامسة، كانا

بمثابة برنامجي عمل أساسيين من أجل وضع مخطط للأشكال الأولية لسياسة أفريقيا الحديثة(٣٦).

أعدت المؤسسات السياسية المستقبلية بشكل تفصيلي خلال سلسلة مباحثات بين الذين يُفترض أنهم ورثة الإدارة الراحلة وبين رجالها. كانت المجموعة الأولى من الأسئلة التي طرحت في هذه المرحلة الحاسمة تتعلّق ببنية النظام السياسي. جرت مناقشات مطولة حول مزايا اللامركزية وعوائقها، في الوقت الذي بدأت المستعمرات البريطانية سابقاً تظهر بترتيبات فيدرالية أو شبيهة بالفيدرالية (نيجيريا، وكينيا، وبنسبة أقل غانا)، وكانت المناطق الواقعة تحت السيطرة الفرنسية سابقاً تؤثر أنظمة النفوذ الأكثر مركزية(٣٧). وتركزت مجموعة ثانية من القضايا حول تخصيص المؤسسات السياسية الرئيسية ومجالات عملها. كانت المجالس البرلمانية في افريقيا بأسرها ذات سيادة وتتمتع بصلاحيات لاتخاذ القرارات، وكان الجانب التنفيذي معرّضاً لمراقبة الناخبين من خلال ممثليهم.

كان التنظيم للمؤسسات السياسية مفصّلاً في مجموعة وفيرة من القوانين الجديدة، التي اختلفت إلى حدّ بعيد في امتدادها ومجالها. هذه الوثائق اعتبرها واضعوها تجسيداً للمعرفة السياسية السائدة ودلائل للنشاط المستقبلي، واشتملت على الفكرة الغربية عن الديموقراطية كنظام للحكم، مُشدِّدة على أهمية الحكم، أكثر مما تشدّد على حق الحكم الذاتي المرتبط بالديموقراطية بوصفها تحريراً. بناء لوجهة النظر هذه تكمن ماهية النظام في ترسيخ مجموعة من الاجراءات والنّظم التي تخضع الزعماء السياسيين للتقيد بالقوانين وتجعلهم عرضة للمحاسبة من قبل المواطنين القادرين على تنظيم صفوفهم وعلى الانتخاب وعلى المنافسة الحرة من أجل الوظيفة(٣٨). هذا المنحى الليبرالي الغربي أكّد على حقوق الفرد وواجبات الحاكم، وعدّل السلطة السياسية بالحكم المحدود. وكان الافتراض أن المؤسسات المبنية على قيم التعدّدية والتسامح سوف تؤثر في السلوك وتنتج سياسة عاقلة ومرنة في الوقت نفسه.

على الرغم من اتخاذ تدابير خاصة بكل حالة بما يتناسب مع الظروف المحلية والمصالح الكولونيالية الخاصة، هي أيضاً، فإن الإرث السياسي الذي سُلّم عشية الاستقلال كان أجنبي المنشأ والتخطيط. بعض الفئات من النخبة، على وجه الخصوص أصحاب المهن الحرّة وبعض المفكرين، تبنت هذه الأفكار بقوة. غير أنّ الكثيرين من الزعماء الوطنيين، مع ادراكهم للواقع بأن قبول هذه المخططات سوف يعجل في الانسحاب الكولونيالي، سلموا أحياناً بصحة التدابير السياسية المقترحة لغاية نفعية.

وهكذا، فإن المفاهيم الليبرالية حول السلطة في هذا المجال كانت موجودة فقط لدى أجزاء من الطبقة المسيطرة.

وقد تجلّى هذا الأمر في النزاعات التي دارت من أجل السيطرة على النظام ـ الآخذ في

التشكّل ـ وذلك قبل الاستقلال مباشرة. وبالفعل ففي الأقاليم كافة، أفسحت الهيئات التشريعية العامة، التي أنشئت في مرحلة مناهضة الكولونيالية في المجال أمام عدد من الأحزاب التي تمثل مصالح إجتماعية وجغرافية وعرقية ودينية واقتصادية مختلفة. ومع أن الزعماء المتنافسين استخدموا العرقية في كل دولة تقريباً من أجل تعزيز الأهداف الطبقية[٣٩]، ظهرت مجموعة متنوعة من الأحزاب، لكل منها أنصاره واهتماماته وبرنامجه السياسي. هذه الأحزاب ربطت، على نحو عموديّ، عدداً متزايداً من الأفراد إلى سياسيين وزعماء طامحين لكنها لم تؤد بالضرورة إلى تعزيز الروابط الاجتماعية الأفقية.

إن الانتخابات التي جرت في أفريقيا قبل الاستقلال أتاحت الفرصة لتقرير التركيبة المحدّدة للحكومات الأولى ذات السيادة. وقد اختلفت نسبة الاهتمام في هذه الانتخابات بشكل أساسي بين منطقة وأخرى، كما اختلفت أيضاً الحملات الانتخابية ونسبة الإقبال على صناديق الاقتراع[٤٠]. في معظم الحالات تقريباً، كان المنتصرون هم الشخصيات البارزة في الصراع المعادي للكولونيالية: كوام نكروما، وجومو كنياتا، وفيليكس هوفويت ـ بويغني، وروبرت موغاب. ومما يدعو إلى السخرية أن القوى الكولونيالية في استعجالها تأسيس أنظمة تخلفها قدَّمت في أحوال كثيرة عوناً لأهم الحركات المعادية للكولونيالية، وبذلك دعمت بشكل غير مباشر التوجه نحو سيطرة الحزب الواحد حتى قبل الاستقلال[٤١]. لهذا السبب، كان أبرز المستفيدين من طرح المبادىء الليبرالية للديموقراطية، بالتحديد، أولئك الذين استطاعوا أن ينسبوا بلوغهم السلطة إلى نشاطاتهم الوطنية ولم يكن من مصلحتهم أن تدوم هذه المعتقدات الديموقراطية.

إن أشكال الأنظمة الديموقراطية قد غرستها في أفريقيا عناصر خارجية بقدر بسيط من الإعداد المسبق. ومع حلول الاستقلال، لم تكن هناك فرصة متاحة للأفارقة كي يعتادوا المؤسسات التنافسية وحق الانتخاب، ولم يكتسبوا بالطبع أية خبرة في هذا المجال. هذا فضلاً عن أن هذه المؤسسات كانت تعمل في مناخ سياسي يؤلّه فكرة تقرير المصير ويدعو إلى رفض النماذج المستوردة. هذه الظروف تعتبر الأقل ملاءمة لترسيخ الثقافات السياسية الليبرالية.

إنَّ الاستعدادات السياسية التي أُنجزت عند تحقيق الاستقلال كانت في أحسن الأحوال غير ناضجة وملتبسة. وتحت المظهر الديموقراطي والشعور بالنشاط اللذين رافقا إعلان استقلال عشرات الدول الجديدة، كان الميدان السياسي في حالة انصهار. لقد واجه رؤساء الدول الأفريقية الجديدة مشكلة المحافظة على القواعد الديموقراطية التعدّدية الأجنبية المنشأ، وقد تكوّن معظم ثقافتهم السياسية ضمن إطار الكولونيالية وسلطتها المركزية والمطلقة. وعلى نحو أكثر صلة بهذا الموضوع نذكر أن القواعد التي توفر لهم الدعم كانت ضعيفة عموماً،

والمؤسسات التي تزعموا افتقرت عادة صفة الشرعية، كما أن الموارد الموضوعة في تصرفهم كانت هزيلة.

كان عدد كبير من الحكومات عند مواجهة الدفع المتزايد من المطالب، يسعى لتحقيق وعود الاستقلال، في ظل مجموعة متنوعة من الضغوطات القطاعية، ومع تزايد الخلاف بين أصحاب المؤسسات الناشئة، رأت هذه الحكومات في السنوات الأولى للاستقلال مواطن ضعفها مكشوفة بوضوح. ولكي تتفادى شبح خسارة السلطة، حاولت ضبط الوضع من خلال فرض هيمنتها[٤٢]. باستثناء غامبيا وبوتسوانا، تحولت أنظمة الحكم في كافة الدول الافريقية من الليبرالية إلى الهيمنة المطلقة.

كانت هناك أسباب عديدة للتخلي السريع عن الممارسات الديموقراطية الليبرالية. أولاً، لأن الدول الأفريقية تفتقر لوجود طبقة متوسطة مستقلة؛ لم تكن الجهود التي بذلت لبناء أسس اجتماعية من أجل إيجاد منافسة سياسية فاعلة، وكذلك لتراكم رأس المال بعيداً عن الدولة في موضعها، مما جعل هيمنة الجهاز الرسمي إجراء لا بد منه للإبقاء على الائتلافات الحاكمة وإعادة تشكيلها. ثانياً، إن الفقرات الشرطية المعقدة في قوانين الاستقلال اعتُبرت مراراً معوّقات مرهقة تعرقل عمل الحكم الفاعل، ولا تلتفت إلا قليلاً، أو أنها لا تلتفت إطلاقاً، إلى نزعات الاستبعاد التي تتأتى من الانقسامات العرقية والإقليمية[٤٣]. ثالثاً، إن إعتبار الديموقراطية نظام حكم، وتأكيدها على المسار الديموقراطي، تطلب مستوى من المنافسة المدنية لم يُعط الوقت الكافي للنضوج. رابعاً، لم تقدّم الاجراءات الديموقراطية سوى إجابات قليلة جداً بالنسبة للمعضلات الرئيسية في المرحلة المبكرة من الاستقلال. ولأن الديموقراطية سبقت التصنيع في افريقيا، كانت الحكومات مرغمة على اتخاذ موقف صعب: «إحداث ثورة في المجتمع والاقتصاد في الوقت الذي كانت تعتمد انتخابياً على المستأصَلين». وكانت مركزية السلطة وتقليص الحريات الفردية يبشران بأنهما السبيل لإحراز تقدم سريع. خامساً، أكد بعض الزعماء الافريقيين أنهم بالتخلّص من المؤسسات الأجنبية كانوا يعزّزون القضية الافريقية. سادساً، كانت الطموحات الشخصية، خصوصاً في مواجهة المعارضة المتزايدة، تتدخل حتماً. وأخيراً، كان معظم الحكام لا يزالون يتمتعون بالوقت الضائع بعد تسلمهم زعامة النضال المناهض للكولونيالية. وكانوا يتحملون سياسياً، أن يدخلوا بعض التغييرات المؤسساتية بارتياح نسبي.

من ناحية ثانية، يجب أن لا يؤدي اخفاق التجارب الافريقية الأولى للحكومات الديموقراطية إلى القول ضمناً إن هذه التجارب لا تتلاءم مع الظروف الافريقية. إن الظروف التي تمت فيها هذه المغامرات لم تكن تبشر بأنها ستعمر طويلاً. هناك ثلاثة مستلزمات من أجل نجاح التوجهات الثقافية الليبرالية عند النخبة كانت غائبة بشكل ملموس: «قيادة سياسية ملتزمة بها، مؤسسات سياسية ترعاها، و مدنية (ثقافة سياسية أو تقليد) تتبنّاها وتدافع

عنها»[٤٥]. إذ إن المؤسسات والقواعد الديموقراطية تتطلب وقتاً لكي تتجذر وتزدهر، ولكي تعدّ ليبراليين متحمسين لتأييدها. ولم توفر الدوافع التي أدت إلى انتقال السلطة، ولا الإلحاح في تنفيذ ذلك، المناخ المناسب لمثل هذه الرعاية.

كان مصير التوجهات الثقافية الليبرالية عند النخبة منذ الاستقلال مرتبطاً بشكل وثيق بالموقع السياسي للناطقين بهذه التعاليم. وباستثناء النظام الليبرالي المدني، القصير الأمد، في الجمهورية الثانية في غانا (١٩٦٩ ـ ١٩٧٢)، كانت فئات النخبة المدافعة عن المفاهيم الليبرالية تتعرض على التوالي للإقصاء عن السلطة وذلك في السنوات العشرين التي أعقبت الاستقلال. ولكن في أواخر السبعينات جرت عدة محاولات لإحياء الحكم الليبرالي. هذه التحركات لإرجاع المؤسسات التنافسية والتمثيلية كانت تجمع بينها الدعوة لمشاركة جماهيرية أكبر في اتخاذ القرار، وللمراقبة العامة للنشاط الرسمي، ولحماية الحقوق الإنسانية والمدنية. هذه المطالب كان يرفعها بشكل متماسك مهنيون ومثقفون ومجموعة متزايدة من المتعهدين. وكانت هذه المبادرات تدفع إلى استئصال الأنظمة الديكتاتورية واستبدالها بإدارات تستمد شرعيتها من الشعب.

خلال السبعينات والثمانينات، ظهرت الليبرالية داخل حكومات كانت تتولى زمام السلطة. بعض أنظمة الحزب الواحد، كما في ساحل العاج والكاميرون، اتخذت تدابير تفسح في المجال لمنافسة أكبر من أجل تحديد المناصب انتخابياً، وكانت بذلك تسير على خطى كينيا وتنزانيا، فيما جدّدت السينغال دستورها فأجازت المنافسة الحزبية المتعدّدة في انتخابات ذات مواقيت منتظمة[٤٦].

شهدت غانا ونيجيريا عام ١٩٧٩، التجارب الأكثر طموحاً لاستعادة المؤسسات الليبرالية. في كلّ من هاتين الدولتين وضعت قوانين (رئاسية) جديدة من قبل هيئة من الخبراء، وتمت مناقشتها في الجمعيات التأسيسية. وقد رافق الإعلان عن هذه القوانين الديموقراطية رفع الحظر عن النشاط الحزبي والانتخابات الحرة. بالرغم من معدلات المشاركة المنخفضة نسبياً، حلّت أنظمة مدنية محلّ الائتلافات العسكرية المستبدة. وفي كل من البلدين بدأت مرحلة جديدة من الديموقراطية الليبرالية[٤٧].

كانت الأنظمة المتعدّدة الأحزاب في الجمهورية الثالثة في غانا وفي الجمهورية الثانية في نيجيريا قصيرة الأجل، حكومة هيلاليمان أثبتت عجزها في التعاطي مع التدهور الكليّ للاقتصاد في غانا، وقد حلّ الجيش محلها بعد أقلّ من سنتين من تولّيها السلطة. أما نظام شيهو شاغاري، فقد استمر طوال المدة المحدّدة، لكنه فشل في المحافظة على السلطة إثر الانتخابات العنيفة عام ١٩٨٣. في هاتين الحالتين من الممكن أن يُعزى زوال الإدارة المدنية إلى انتشار الفساد والضعف الاقتصادي وسوء الإدارة، والتزوير في الانتخابات، فلقد أدّى كلّ هذا في ظل العجز المادي المتزايد، إلى تجريد هذه الأنظمة من شرعيتها[٤٨].

إن التجربة المؤسفة للإحياء الديموقراطي خلال هذه المرحلة كشفت عن واقع أن المصلحة الشخصية لأفراد النخبة الذين دافعوا عن عودة السياسة التنافسية قد أضعفت قابلية تطبيق المؤسسات التي دعموا. صارت الانتخابات السياسية انتخابات أصحاب مؤسسات بصورة عامة. علاوة على ذلك لم تكن المباريات المجازة رسمياً للوصول إلى الوظائف العامة تدل ضمناً على حكم محدود. بل على العكس، في غانا ونيجيريا في الثمانينات: «أصبحت المركزية السياسية بحد ذاتها قضية ديموقراطية وليبرالية»[٤٩]. إن عدم القدرة على حماية البيروقراطية من السياسيين ومن الشعب، إضافة إلى الارتباط الوثيق بين النخبة الإدارية والسياسية، أديا إلى الحثّ على عدم احتمال المعارضة السياسية الذي نادراً ما يساعد على تكريس القواعد الديموقراطية. ومع أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية المساندة للمعتقدات السياسية الليبرالية كانت أقل ظهوراً في الثمانينات منها في الستينات، فقد حاولت غانا ونيجيريا في نهاية العقد، أن تُعيدا تجربة الحكم الديموقراطي ثانية[٥٠]. في غضون ذلك، كان الدرس الأساسي الذي أثمرت عنه تجارب الماضي الفاشلة ان المعركة ضد الأنظمة الظالمة والاستبدادية تختلف نوعياً عن النضال من أجل الحرية والعدالة والحكم الديموقراطي.

كانت التوجهات الليبرالية للنخبة، عند الانتقال إلى الاستقلال، ذات طابع إجرائيّ وموجهة نحو الحكم بشكل واضح. وقد استقطب التأكيد على المساواة والمحاسبة والاختيار وسيادة القانون وفصل السلطات مؤيدين من ذوي شأن، شكلوا جمعيات للنخبة وعملوا بإصرار على تعزيز هذه الأطروحات السياسية. لكن هذا المفهوم المستعار والفرداني للديموقراطية بوصفها نظام حكم لم يكن قائماً على أساس إجماع حقيقي، كما أنه لم يتمكن من التعويل على التقليد المحلي للفصل بين العامة وعوالم الخاصة.

الدولتية

الثقافات السياسية عند أفراد النخبة في أفريقيا، ذات النزعة الدولتية، كانت على صلة أوثق بالائتلافات الحاكمة منها بالوجه الليبرالي المتمم لها. تبلورت الميول الدولتية في الدعامة المركزية لثقافات النخبة المسيطرة مع التغيّر المبكر والسريع إلى نظام الحكم المطلق في أفريقيا ما بعد الاستقلال.

تضمّن الانتقال إلى السلطة المطلقة عمليتين مميزتين. العملية الأولى، تمثّلت بتفكيك المؤسسات المنافسة، فقد قُلّصت تدريجياً نشاطات الأحزاب والفئات المنافسة، وأصبحت فرص التعبير عن المعارضة قليلة جداً، كما وتعرض زعماء المعارضة للمضايقة، وفي حال لم يتم اختيار بدائل عنهم، كانوا يسجنون أو ينفون. وعمدت الائتلافات الحاكمة، بشكل منهجي ومتعمّد، إلى تعزيز أنظمة هيمنة الحزب الواحد.

العملية الثانية، كانت توسيع وتقوية الادارة المركزية. فزيدت البنى البيروقراطية. وفي

بعض الحالات، مثل كينيا وأوغندا وغانا، تمت إزالة البنى السياسية الإقليمية الوسيطة، وجرى تحصين القوى العسكرية وشبه العسكرية، وأصبحت الاجراءات في اتخاذ القرارات مركزية إلى حدّ بعيد. بعد عدة سنوات من الاستقلال أُقرت القوانين التنفيذية في القارة بأسرها[٥١]. هذه الاجراءات عزّزت تماسك السلطة حول الدولة، وفي الوقت نفسه قلّصت سبل المنافسة الاجتماعية بين أفراد النخبة.

إن إعادة تنظيم البنى العامة بعد الاستقلال زاد من خطورة ميول السيطرة التي كانت لا تزال قائمة. فقد تبنت النخبة السياسية، التي نادراً ما نجحت في تحريك الفئات الاجتماعية بشكل فاعل إلاّ على أساس الدعم المحلي، الأنظمة البيروقراطية التي أحالتها إليها الكولونيالية وتكيّفت معها[٥٢]. وانخفض شأن مؤسسات المشاركة والتمثيل وأصبحت نشاطاتها التقريرية محدودة للغاية. أما الجانب التنفيذي فازداد أهمية وتم تعزيزه بصلاحيات واسعة[٥٣]. لقد اتخذت دولة ما بعد الكولونيالية سمات إرثية جديدة، تتضمن التأكيد على البنى البيروقراطية والقسرية، وتقليص التعدّدية، وتسييس الميدان العام، وتفاقم النزعة الشخصانية في أشكال الحكم[٥٤]، فقد أضعفت أجهزة الترابط المؤسساتي، وقيّدت سبل الوصول إلى صانعي القرارات، وتم احتكار التحكم بالموارد العامة.

إنّ توسّع الدولة ومركزيتها ساعدا النخبة الحاكمة من عدة نواحٍ، فقد شكلا «فرصة أساسية للمحافظة على السيطرة السياسية وفي الوقت نفسه على تحقيق ثراء لافت وسط فقر هائل ومتزايد»[٥٥]. بما أن الدولة تعتمد على المداخيل النقدية وعلى التفاعلات بين القوى الاقتصادية التي تتخطى الحدود القومية، صارت سلطة الدولة أداة أوّلية للتراكم المادي[٥٦]، فيما كانت تعزّز موقع الحكام في منافستهم مع فئات أخرى[٥٧]. وهكذا فإن الدولة والاقتراب من مواردها كانا بمثابة عامل حاسم في التشكيل الطبقي والعلاقات الطبقية[٥٨]. إنّ الطبقة الحاكمة في افريقيا هي في معظم الأحيان طبقة دولة: «لأن ثقافتها وقيمها الرئيسية وقوتها وقاعدتها الاقتصادية تأتّت من علاقتها بالدولة»[٥٩].

لقد بدأ النزوع إلى الدولتية بحثاً عن صيغة للشرعية، ذلك أن تقليص الحريات الفردية كان يُبرَّر على أنه تضحية ضرورية لتحقيق تصوّر أوسع للصالح العام. ووُصفت الحكومات بأنها تتحمل أعباء المسؤولية من أجل رفاهية مواطنيها، وزيادة صلاحياتها تُعتبَر أمراً حيوياً من أجل إنجاز التطور الاقتصادي. وسواء دافع مؤيدو دولة الحزب الواحد عن أفعالهم بالتأكيد على أنهم يقرّون فقط الوحدة الموجودة (هوفويت ـ بويغني في ساحل العاج)، أو أن تعدّدية الأحزاب تتناقض مع احتياجات الاندماج الوطني والتقدم الاجتماعي (كوام نكروما في غانا)، أو أن الحزب يشكل تجسيداً للأمة (سيكوتوري في غينيا)، أو أن حكم الحزب الواحد يعبّر عن التقاليد الديموقراطية المحلية في أفريقيا (جوليوس نيريري في تانزانيا)، فإنما يجمعون في ذلك على التأكيد على المعاني السلبية للمعارضة.

في هذه المرحلة الحاسمة كشفت التدابير الجديدة، حتماً، مواطن الضعف في المؤسسات الرسمية. تقوية السلطة لم تشتمل على السيطرة التامة. فيما كان يتم إبعاد الفئات الاجتماعية عن المجال الرسمي، لم يكن من السهل إخضاعها لقراراته. وكان موضع البحث درجة الحكم عوضاً عن نمطه. وحيال غياب الموافقة على قوانين اللعبة السياسية، أصبحت المركزية بديلاً عن القبول. وكانت الدولة الافريقية «مطلقة السلطة إلى حدّ بعيد في بعض الأحيان، كي تخفي واقع كونها غير وافية في جزمها»[٦٠].

إن مضامين الثقافات الدولتية عند النخبة شدّدت على بعض الموضوعات المشتركة:

أولاً، قوة الدولة عُدّلت بارادة الشعب، بحكم الأغلبية، وبالوحدة الوطنية وحتى بالاجماع، وبشكل حتمي بالاتفاق الجماعي وبعض الأفكار حول الصالح العام. جدول الأعمال العام، كما حدّدته القيادة السياسية، له حق التصدّر على الأولويات الفردية والفئوية الخاصة. وبذلك تكون العضوية في المجتمع قائمة على أساس التزام الأهداف العامة، وفي حالات كثيرة في تأكيد التماثل في التفكير.

ثانياً، وعلى صلة بهذا، أكدت مفاهيم السلطة على الإذعان، أي الحؤول دون النقد البنّاء ومنع المشاركة الفاعلة في السياسة المركزية. إن الإجماع يحظى بالموافقة ويتم احباط المجازفة[٦١]. وقد حُرّرت سلطة العادة من كل قيد، مسوّغةً، إن لم تكن معزّزةً، امتياز الحاكم. وكان سوء استخدام المنصب يعتبر غالباً شراً لا بد منه، كما كان يُتغاضى عن الفساد البيروقراطي[٦٢].

ثالثاً، برّرت الثقافات السياسية الدولتية انتزاع الموارد من العامة، ونشأ عنها تصوّر للسياسة على درجة عالية من الذرائعية. إذ تطورت عقلانية وظيفية أعطت معدلات احصائية سلبية. لكن، وهنا المفارقة، كانت المبادرات السياسية مسوّغة باعتبار المصالح والأهداف المشتركة. ومن أجل تهدئة احتمالات السخط عند بعض الفئات والمحافظة على القليل من النظام، تم توزيع الموارد بناءً لاعتبارات سياسية لا اقتصادية، إذ تسود في هذه النظرة للمجتمع أفكار حول عدالة التوزيع ذات درجة عالية من الذرائعية، مفضوحة في تحيّزها، وباهظة الكلفة[٦٣].

وأخيراً، عزّزت مركزية المؤسسات العامة النمو على حساب أهداف أخرى. إذ رُبطت الشرعية بالأداء، بشكل أوّلي في المجال الإقتصادي. يستطيع القادة السياسيون التعاطي مع المسائل الكمية، لكن ليس مع المشكلات المعيارية لتوزيع السلطة أو النتائج الاجتماعية للسياسة العامة. لقد أصبحت الدولتية كإيديولوجية منفعية وسيلةً لتجاوز الهوّة بين واقع السلطة المطلقة ومشروع النخبة للتطوير[٦٤].

إن توجيهات النخبة للتنوّع الدولتي لم تكن خالية من بعض المكوّنات الديموقراطية. هذه

الأفكار تشدّد على اهتمام بالمساواة الاجتماعية وعلى الموافقة على الأهداف المشتركة والأولويات. واعتبر الحدّ من الإرادة الفردية شراً لا بدّ منه في السعي لتحقيق الهدف الديموقراطي وهو تعزيز الصالح العام. إن فكرة الديموقراطية الأكثر راديكالية والتي تتضمنها هذه الأطروحات تمت مقابلتها بالتعاليم الليبرالية التي حملتها النخب المتنافسة[٦٥]. كما جرى استخدامها لتقويم العمل الذي تقوم به السلطة المطلقة في قالب يكون أكثر تقبلاً.

إنّ الثقافة السياسية الدولتية عند الحكام الافريقيين شكلت دعماً لأنظمة مختلفة من الحكم المطلق:

النمط الأول، بيروقراطي ـ موروث، نشأ في دول كالكاميرون وساحل العاج ومالاوي، وإلى حد ما في كينيا خلال سنوات حكم كينياتا. في هذه الحالات أشير إلى المصلحة العامة بأنها متداخلة مع اهتمامات أصحاب المؤسسات المسيطرين. وكان الحزب في حالة هبوط. في أغلب الأحيان استخدم كوسيلة لتوزيع المصالح والخدمات وكآلية لتجدّد الصفّ الثاني من القيادة في الفترات الدورية. واتخذت الحياة السياسية طابعاً مادياً للغاية مع إحداث شبكات موسّعة للمناصرة والتي كانت تؤمن المكافأة مقابل الدعم. لم تكن المشاركة ملغاة في هذه الدول، إلاّ أن تأثيرها أضعف بدقة عبر المحافظة على الانقسام الاجتماعي والعرقي، وتوسيع التبعيّة، وما يصاحب ذلك من تقييد لحق الوصول مباشرة إلى موارد الدولة. في أوائل الثمانينات حلّ رؤساء جدد محل الآباء المؤسسين، وتراجع هذا النمط في بعض الدول أمام حكم قمعيّ (كما حدث في كينيا) أو متغير بيروقراطي ـ نقابي (كاميرون) سمح بمنافسة محدودة بين وحدات اجتماعية مجازة رسمياً.

هناك نمط ثان، أكثر شعبية، ظهر في دول تسود فيها قناعة اشتراكية معلنة ذاتياً (غانا في حكم نكروما، وأوغندا في المدة الأولى لحكم ميلتون أوبوتي، وبصورة أكثر ثباتاً في تانزانيا وزامبيا). في هذه الحالات كان التحريك والمشاركة في الأحزاب المساعدة يلقيان تشجيعاً. وكانت الأهداف العامة يُقررها الرئيس والمسؤول التنفيذي في الحزب، الذي كانت علاقته غير مستقرة مع إدارة مدنية آخذة في التسيّس على نحوٍ متزايد. وفيما كانت الفرص المتاحة للتأثير في اتخاذ القرارات السياسية متفاوتة للغاية (المشاركة في تانزانيا كانت معزّزة، وفي غانا كان الحزب يستخدم في المقام الأول أداة للسيطرة)، كان الانتباه مركزاً باستمرار على الاهتمام بالمساواة الاجتماعية والوحدة الوطنية[٦٦].

استتبع تشكل الحكومات الافريقية ـ الماركسية في أواسط السبعينات في أنغولا وموزامبيق واثيوبيا، ظهور نمط ثالث لحزب طليعي[٦٧]. في هذه الدول كان الانتساب للحزب الحاكم مقتصراً على أولئك الملتزمين «بثورة ديموقراطية». الحماس الايديولوجي يكافأ بالتعيينات والمساعدات، وكل أشكال المعارضة تعتبر محازبة، وانتقل التشديد بالتالي من الاهتمام بالمساواة الاجتماعية إلى القوة الشعبية، ووُصِف الحزب بأنه الأداة الوحيدة لتعزيز

مصالح القوى التقدمية (التي اشتملت عادة على عمال وفلاحين)[٦٨]. لم يمنح الحزب سيادة تميّزه عن سائر المؤسسات العامة فحسب، بل أصبح الحزب والدولة مندمجين من حيث المفهوم.

لم تكن الأنظمة كلها قادرة على تنظيم أساليب جازمة للتحكم بالسلطة قابلة للتطبيق. ففي أواسط الستينات غدت التدخلات العسكرية أمراً مألوفاً، وفي غضون عقدين من الزمن عرفت افريقيا أكثر من خمسين إنقلاباً ناجحاً. معظم الأنظمة العسكرية شابهت إلى حدّ بعيد النسخ المدنية، وفي بعض الحالات اللافتة اتخذت طابعاً إصلاحياً[٦٩].

لكن نمطاً رابعاً ظهر في بعض الدول، وكان أكثر استبداداً وإكراهاً. من هذه الحالات: أوغندا في حكم عيدي أمين، وجمهورية افريقيا الوسطى في حكم جين ـ بيدل بوكاسا، وغينيا الاستوائية في حكم ماسياس نغويما، وليبيريا في حكم صامويل دو، وبنسبة أقل في زائير في حكم موبوتو سيسي سيكو، وتوغو في حكم إياديما. في هذه الدول بلغت أشكال السيطرة الشخصانية غاية في التطرف، واستبعد القمع حتى أضعف المحاولات للتشاور. كان المواطنون معرّضين للنزوات الشخصية لرؤساء غريبي الأطوار عادة. لم يبق سوى قدر بسيط من أدوات الترابط، والنخبة الحاكمة كانت محرّضة ضدّ الفئات الاجتماعية بقسوة واضحة[٧٠].

بالرغم من اختلاف التدابير لتدعيم الحكم المطلق في افريقيا، نادراً ما تمكنت نزعات السيطرة من إحراز الهيمنة التامة. فالتغاير الثقافي والتنظيم المتماسك للمجتمع المدني ووجود بعض الامكانيات لتجميع المال بصورة مستقلة عن الدولة، كل هذه العناصر اجتمعت لتفرض بعض القيود على سلطة الدولة وعلى التوجهات الثقافية للنخبة[٧١]. فقد وجدت تنظيمات إجتماعية واقتصادية ودينية شتى سبلاً مختلفة للإعلان عن اهتماماتها والحؤول دون الخضوع المفرط للنخبة الحاكمة. وازدهر التثقيف السياسي الجماهيري والنشاطات غير الرسمية بالتحديد حيث كانت محاولات السيطرة أكثر وضوحاً[٧٢]. وعلى الضدّ من ذلك، فإن النشاط الشعبي التلقائي كان محدوداً حيث تمت المحافظة على بعض وسائل المشاركة والتمثيل، أو حيث كانت الروابط بين الرئيس والتابع اتخذت شكلاً مؤسساتياً. ومع ذلك، كانت السيطرة التي تمارسها الحكومات المطلقة عملياً في كل دولة افريقية، متقلبة في أحسن الحالات وامتدادها الاجتماعي مكبوحاً. فتوجه النخبة الثقافي البديل نحو الدولتية لم يحظ بتأييد إجتماعي واسع.

لقد ارتبط المصير السياسي لمروّجي الصيغ الدولتية أولاً بقدرتهم على تنظيم بعض أشكال التوسّط[٧٣]. تم ربط الاستقرار بالتكيّف التمثيليّ، وعدم الاستقرار بالفشل في تأمين بعض الأدوات للتفاعل بين الدولة والمجتمع[٧٤]. وهكذا يبدو أن التوجهات الدولتية والليبرالية في ثقافة النخبة السياسية كانت تتعارض باستمرار حتى في إطار النظام المطلق. وكان بقاء

النخبة الدولتية يعتمد على انجازاتها الاقتصادية، وبالتالي على قدراتها الإدارية. إنّ أشكال السيطرة المعيارية والرمزية ركزت على قضايا حاسمة في الاقتصاد السياسي، وفي هذا المجال كانت خيارات الفئات الحاكمة ضيقة للغاية[٧٥].

في معظم الدول، ساعد النزاع بين مختلف الفئات في الوسط على تبني سياسة الاستبعاد التي أدت إلى تهميش أجزاء كبيرة متزايدة من السكان. في ظل هذه الظروف، يصبح من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، تحديد مفاهيم المواطنية التي تتخطّى تصوّر الفرد بوصفه تابعاً. وعلى نحو وثيق الصلة بهذه النقطة، كثرت التناقضات بشكل يتعذر تجنبه. عند نهاية العقد الثالث للاستقلال كان من الواضح أن شبكات التبعية، التي أعطت التصاقاً متزعزعاً في غياب الأشكال الأخرى للتفاعل السياسي، أحدثت بذاتها منافسة فعلية أدّت غالباً إلى عدم الاستقرار التنظيمي. ففي ظل المحسوبية من الصعب المحافظة على الاستقرار، وبدونها لا تستطيع أية حكومة أن تضمن الدعم[٧٦].

لقد اختلف تضاؤل المؤسسات الاجتماعية لشرعية النخبة، من حيث الأهمية، من مكان إلى آخر. إلى جانب ذلك، وعبر القارة بأسرها، شكّل الإضعاف السياسي مزيداً من الضغوط على قدرات مؤسسات الدولة التي أفرطت في التوسّع. فقد ضعفت مستويات الأداء، والتقدم الاقتصادي، حيث كان موجوداً، توقف. وازدادت الانقسامات الاجتماعية حدة، وتصاعد معها التوتر العرقي والطبقي. فقد برهنت الدولتية في مظاهرها المؤسساتية والثقافية المتعدّدة على أنها «مقبرة للاشتراكية وللديموقراطية في الوقت نفسه»[٧٧].

الليبرالية مقابل الدولتية

خلال العقود الثلاثة الأولى للاستقلال ركزت التوجهات الثقافية للنخبة بقوّة على الأطروحات الليبرالية البديلة مقابل الأطروحات الدولتية من أجل تعريف سلطة الدولة. عوامل عدة حدّدت طبيعة هذه التوجهات وسمتها البارزة. أولاً، لعبت الظروف الاقتصادية والاجتماعية دوراً في هذا المجال، وكانت نتيجة الضعف الاقتصادي قمع النزعات الليبرالية[٧٨]. ثانياً، استمرت القيود الخارجية (خصوصاً في المجال الاقتصادي)، في تأثيرها على اختيارات النخبة. ثالثاً، عزّز النزاع ما بين أفراد النخبة الاقتناع بأهمية السيطرة، وربما كان وجود تماسك أكثر سيسمح بظهور ليبرالية محدودة. رابعاً، كان للمتغيرات البنيوية تأثيرها حتماً. خامساً، كانت درجة إمكانية وصول فئات النخبة إلى موارد الدولة على قدرٍ من الأهمية، حيث كان الدخول غير متواز، ازدادت قوة الدفع الدولتي؛ وحيث كانت التناسبية معتمدة، دلت المواقف السياسية للنخبة على بعض الميول الليبرالية.

من ناحية ثانية، كان هناك ثلاثة عوامل حاسمة بالغة التأثير. أولها، الاستقلال النسبي للمتحكمين بأشكال السلطة عن مختلف فئات المجتمع، حيث كان جهاز التقرير في الدولة

عرضة لضغوطات خصوصية، برزت فيه القابلية للسيطرة بوضوح، وحيث تم الحفاظ على بعض الاستقلالية، تمكنت الطبقة المسيطرة من السماح بدرجة من التعدّدية (وإن تكن مقيّدة)[٧٩]. إلا أن الاستقلالية القوية تشكل قاعدة للحكم الاستبدادي. ثانياً، كانت أنماط الارتباط بالفئات المتضامنة مركزية، في حال عدم وجود هذه الروابط، يظهر الإكراه على نحو خاص. وأخيراً، كانت درجة مؤسساتية الأقسام الادارية في الدولة حاسمة. فحيث كانت بنى الدولة تفتقر إلى النظامية كانت نزعات السيطرة تزداد حدّة؛ وحيث كانت بعض أنماط التقرير راسخة، تظهر، بوضوح، درجة أكبر من الإنفتاح عند النخبة.

تساعد العوامل المحدّدة التوجهات السياسية عند النخبة في افريقيا المعاصرة، على تعليل غياب تصوّرات توحيدية قابلة للتطبيق. هذه الأنماط والمؤسسات عبرت عن طبيعة مناقشات النخبة وميولها، وكانت تفتقر إلى أساس شعبي واضح المعالم.

الأبعاد الشعبية للثقافة السياسية

مع حلول الثمانينات كانت معظم الدول في القارة تشهد أزمة اقتصادية واجتماعية وسياسية متعدّدة المظاهر، أحد وجوه هذه الأزمة كان الطابع غير العملي لبيروقراطية الدولة وميلها لتبديد الموارد القليلة أصلاً. وللأزمة وجه ثانٍ يتجلى في التحويل الواسع الانتشار لرؤوس الأموال العامة من أجل الاستخدام الشخصي للفئات الحاكمة. لقد كان الفساد الرسمي متفشياً. وهناك مسألة ثالثة تعلقت بعجز الأجهزة الرسمية في تنفيذ حتى المهمات الأساسية. تدهورت الخدمات الاجتماعية والطبية والتعليمية. في العديد من الدول سُجل نقص في المواد الغذائية، والسلع الضرورية كانت غير متوافرة. أما المظهر الرابع للأزمة فيتركز حول التضاؤل الملموس في سلطة الدولة، وكذلك حول شرعية النخبة والسلطة في العديد من الدول الافريقية[٨٠]. أخيراً، وربما يكون هذا الوجه الأكثر أهمية، بدت العلاقات بين الدولة والمجتمع بالية، فقد أصبح عدم الثقة بالرسميين مألوفاً، والتعاون مع المراكز الإدارية الرسمية أخذ بالانحسار، والقرارات يُغض النظر عنها والقوانين يتم الإلتفاف عليها. وتسببت الجهود التي بذلتها الدولة من أجل إحكام سيطرتها على النظام الاجتماعي، في تمرّد المجتمع على نحو متزايد ضدّ الدولة[٨١]. وأدّى عجز نظام الحكم إلى مشكلات أساسية في عملية ممارسة السلطة.

في هذه البيئة السياسية والاقتصادية المضطربة، أخذت الحوافز السياسية الشعبية في الظهور، هذه التي حجبها سابقاً تعميم الدولتية المنظّم؛ ولذلك كانت في الغالب عُرضة للإهمال، وظهرت عموماً، خارج المجال الرسمي. وهكذا انطلقت الحملات الواسعة للاحتجاج على مركزية الدولة المطلقة.

هذه النشاطات قامت بها فئات اجتماعية شتى؛ بعضها يعود إلى المرحلتين ما قبل

الكولونيالية والكولونيالية، والبعض الآخر حديث العهد نسبياً. تكاثرت هذه التنظيمات بشكل أساسي خلال العقد الثالث للاستقلال[٨٢]. في تحرك الفئات المنهمكة في قولبة التوجهات السياسية الشعبية، برزت اتحادات أولية ضمّت عائلات وقرى ووحدات من ذوي القربى ومجموعات عرقية وجمعيات للإنماء المحلي وأجهزة سياسية تقليدية. في بعض الأماكن تعزّزت مواقع شخصيات السلطة الأهلية[٨٣]. هذه الفئات محتواة جغرافياً، وهي تمنح أهمية خاصة لذوي العزوة، وتحتفظ برموز تاريخية أو أسطورية تساعد على توحيد أعضائها.

وهناك فئات أخرى تشكّلت أفقياً. هذه الفئات ضمت شبكات مهنية كتنظيمات الحرفيين والفلاحين والعمال والتجار. كذلك تشكلت فئات من مرافق الخدمات الحرّة والاستجمام والتوفير والمشاريع الخاصة[٨٤]. ومن الممكن أن يضاف إلى هذه فئات تكونت على أساس السنّ والجنس، وبشكل خاص الاتحادات النسائية والتنظيمات الطلابية[٨٥]. وفي السنوات الأخيرة ظهرت أيضاً شبكات الجرائم الصغيرة. هذه المجموعات الاتحادية العديدة والمختلفة ترتكز غالباً إلى قاعدة مدينية، مع أنها قد تكون ذات فروع ريفية[٨٦]. إنها تجمع الأفراد معاً على أساس تطوعي لتحقيق مصالح مشتركة، وتميل لأن تكون موجهة لتحقيق انجازاتٍ أكثر من بديلاتها العمودية.

في السنوات الأخيرة ارتفع أيضاً شأن التجمعات والشبكات والتنظيمات الدينية. فازدادت بشكل ملحوظ المشاركة في نشاطات الكنيسة، وقد برزت مجموعة متنوعة من الفرق الروحانية والكنائس التوفيقية. وفي المناطق الإسلامية، ازداد عدد متّبعي الشعائر الدينية، ونشأت حركات نضالية وإصلاحية جديدة[٨٧]. وكان يتم الانتساب إلى هذه الفئات بناء على التقيد بنظام عقيدي مشترك، يمتدّ عادة ليشمل مناطق ريفية ومدينية، وربما يكون ذا نبرة فوقية إخضاعية قوية.

تتميز الروحية التوحيدية في افريقيا بتنوّعها وحيويتها ومركزيتها في تنظيم العلاقات الاجتماعية. كلّ تجمع يقام على أساس اتفاقات أساسية لها معنى فعلي في الحياة اليومية للأعضاء. كان زعماء الاتحادات يحملون غالباً هموماً وشؤوناً وهويات جماهيرية محددة. برزوا كمعبّرين فعليين عن التضامن الذي كان يتعارض غالباً مع الأهداف المعلنة لنخبة السلطة. هذه التشكيلات استخدمت كأدوات ليحافظ المجتمع على ذاته، وفي بعض الأحيان كأطر للانتاج بعيداً عن الدولة. من نواح عديدة، كانت الاستجابة للتدابير الاتحادية في افريقيا العقبة الأكثر فعالية أمام السلطة المطلقة[٨٨].

إن الموضوعات التي تشغل زعماء التنظيمات الشعبية تعكس التمازج الخاص للمصلحة والقرابة والوعي، الذي يحرك الأعضاء ويحدد أدوارهم. إنّ هدفهم الأول تأمين احتياجات الأعضاء، وبالتالي السيطرة على الموارد المادية والمعنوية وإفساح المجال أمام هؤلاء للوصول

اليها[٨٩]. والهدف الثاني هو صيانة التماسك الفئوي واستمرارية الأعراف الفئوية (التي تشتمل عادة على أفكار واضحة المعالم حول العدالة، والأنماط الاستشارية في المجال التقريري، وبعض الصيغ للمحاسبة، وقوانين متفق عليها لنهج العمل، ومفاهيم محدّدة حول النفوذ والسلطة، إلى جانب أن الشبكات غير الرسمية قد تنشىء معايير تسلط في الوقت نفسه). والمجموعة الثالثة من الأهداف ترسم الخطوط الكبرى للتفاعل بين هذه الاتحادات والبيئة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الأكثر اتساعاً. لا تعتبر الاتحادات كقنوات لانتقال المعلومات والاتصال وأجهزة قياس للمشاعر الشعبية فحسب[٩٠]، بل هي تكافح أيضاً في سبيل السلطة وتضع الأطر لبرنامج عمل سياسي بديل، لا يدعو ربما إلى السيطرة.

كانت التنظيمات الشعبية في السنوات الأخيرة تضغط باستمرار من أجل بعض الاستقلالية عن الدولة. إذ تحالف الأفراد والفئات الاجتماعية في خوض حملة من أجل حقّ التحكّم بوجودهم ومصيرهم. وتمكنوا قولاً وعملاً من صياغة تصوّر لمجال السلطة، يشجع على تأسيس بيئات مستقلّة[٩١]. وكان رفض القمع والتدخل الرسميين مصحوباً بالدعوة للمساواة الاجتماعية والاستقامة القانونية. وهكذا، حملت هذه التحركات الشعبية احتجاجاً قوياً ضد نسق المبادىء الرمزية لهيمنة الطبقة الحاكمة.

بعد جيل من بداية توظيف التعاليم الديموقراطية لمساندة المطالبة بالتحرر من الكولونيالية، لجأت فئات اجتماعية إلى حجج مماثلة لتستخدمها ضد زعماء افريقيين مستقلين، إلاّ أن الفوارق بين هذين التأويلين لها دلالتها: كانت الدعوة إلى الحرية خلال مرحلة التخلص من الكولونيالية تُصاغ في عبارات تجريدية للغاية وذلك على نطاق واسع جداً، والتحرك للحؤول دون القمع الرسمي اتخذ معنىً شخصياً وملموساً في نطاق محلي. قبل ثلاثين سنة كان النظام الكولونيالي بأسره عرضة للتحدي؛ أما في التوجهات الثقافية الشعبية التي برزت في الثمانينات فلم تكن المسألة الحاسمة حدود السيطرة السياسية بل دورها. وقد خاض الحملة الوطنية لتقرير المصير أولئك الذين سيصبحون النخبة؛ أمّا الحركات الأخيرة فقد اتصفت بأنها شعبية.

وجدت الفئات الاجتماعية سبلاً متعدّدة لفرض الاعتراف بتدبير استقلالي، بشكل خاص في الحقل الاقتصادي[٩٢]. أحد أنماط استراتيجية المحافظة على البقاء كان المعاناة وايجاد الطرق للاقتصاد في النفقات للتكيّف مع الأوضاع المالية الضعيفة. كانت القوانين الاستبدادية عُرضة للتجاهل، وقوانين أخرى كانت موضع سخرية. لمقاومة الاستغلال الواضح تمّ اللجوء إلى أساليب صامتة[٩٣]. لقد تبدّلت العادات الاستهلاكية فيما كان يتم وضع آلية مبتكرة لتجاوز مشكلة النقص.

وهناك تقنية ثانية لمكافحة الصعوبات دارت حول القطاع غير الرسمي الآخذ بالتمدّد السريع. التدبير الاقتصادي الثاني ازدهر في الثمانينات في افريقيا بأسرها، وكان في حالات

عديدة سبباً في ما يزيد عن خمسين في المئة من النشاط الانتاجي[٩٤]. السوق الموازية والموسّعة (والتي غالباً ما تكون غير شرعية) أصبحت السبيل الأكثر أهمية لتوزيع السلع ومرتكزاً هاماً للصناعات الثانوية والانتاج الزراعي على نطاق ضيق[٩٥]. هذا القطاع غير الرسمي كان منظماً بعناية وهو وضع قوانين للتعامل كان يفرض تنفيذها بعناية وسطاء مدعومون شعبياً[٩٦].

وسيلة ثالثة للتعاطي مع الأزمة الاقتصادية في الثمانينات تجلّت في الاكتفاء الذاتي. في المناطق الريفية خاصة حاولت الجماعات التحرر من قنوات الدولة، مع أنها لم تحاول دائماً التحرر من السوق. انتقل المزارعون من التصدير إلى زراعة الغذاء[٩٧]، وفي العديد من القرى تعزّز التموين الذاتي[٩٨]. وبدأت المجتمعات المحلية تحقق انجازات من موارد متاحة، وتنظم مدارسها وعياداتها الطبية، وتبني شبكات تسويق بديلة، وفوق كل هذا أعلنت عن أخلاقية الاعتماد على النفس[٩٩].

حين لم تعد هذه الوسائل قابلة للتطبيق، لجأ بعض الأفراد والفئات إلى الهجرة، كتدبير رابع، أكثر تطرفاً، من أجل البقاء. إذ تسجل افريقيا رقماً قياسياً مؤسفاً، لأن أعلى نسبة من اللاجئين في العالم هم أفارقة، هؤلاء الناس اقتُلِعوا من بيوتهم هرباً من الحروب الأهلية وقمع الحكم والإفقار الاقتصادي.

هذه الاستراتيجيات الاقتصادية غير الرسمية ساعدت على تراكم رأس المال بعيداً عن الدولة، وشكلت الأساس لإدخال المعايير المادية (بدلاً من أن تكون سياسية فحسب) كمقياس للتقسيم الطبقي الاجتماعي[١٠٠]. كما أنها شجعت أيضاً تطور التعامل الجانبي بين فئات شتى، وهي بذلك ساهمت في تعزيز قنوات الاتصال الأفقية وربما شجعت أيضاً على التماسك الاجتماعي في اتجاهات غير تلك التي تظهر في الروابط السياسية العمودية.

تمّ إيصال الصياغة الشعبية للمواقف السياسية عبر قنوات متعدّدة. فالمعلومات السياسية تنتقل عادة بواسطة «إرسال مشوّش»، غير رسمي («راديو الرصيف» في زائير، و«راديو تريشڤيل» في ساحل العاج): هذه التقنية الشفهية (التي تمتلك الكثير من خصائص ترويج الشائعات) اكملتها في بعض الدول (غانا وكينيا) صحافة سرية أو صحف ومجلات يمتلكها أفراد (نيجيريا). تدل هذه النشاطات على الجهود الشاملة لتجنُّب الاحتكار الذي تفرضه الدولة على الإعلام. «الأغاني والدعابات والنوادر قد تكون قناة الاتصال الرئيسية للناس الذي حرموا حق الوصول إلى وسائل الإعلام الرسمي»[١٠١].

يتم إيصال الأفكار والقيم بواسطة الموسيقى والفنون، ومن طريق الاستمرار في المناظرة والمنافسة، وهما تصلان فعلياً عبر إيجاد أشكال بديلة للأحاديث. وكان للحركات الدينية والزعماء التقليديين بشكل أكثر تنظيماً، دور رئيسي في إعادة تحديد قواعد السلوك وفي

تعزيز المشاركة في المواقع الأكثر تواضعاً، أو حظرها بمعوّقات التعصب[١٠٢]. هذا النزوع الموحّد مفصلياً أدى، على نحو رمزي، إلى اعتاق الأفراد والجماعات من القيود الرسمية، وإلى إعادة صوغ القواعد السياسية، كما عززت ثقافياً الأبعاد الاقتصادية لإعادة البناء المدني.

يُبدي الافريقيون من كافة المراتب الاجتماعية والاقتصادية مستوى عالياً من المعرفة السياسية. مهاراتهم المعرفية مشحوذة بدقة كبيرة، خصوصاً في المناطق التي تكثر فيها الأمية. ونشير إلى بضعة نماذج كافية في هذا المجال؛ في عدة استطلاعات للرأي أجريت في المناطق الريفية في غانا وسيراليون تظهر باستمرار معلومات شاملة ودقيقة حول السياسة الوطنية والشخصيات الوطنية[١٠٣]. في نيجيريا ثبت «أن الرأي العام حسن الاطلاع، وعمليّ ومنطقي»[١٠٤]. تؤيد هذه النتائج الدراسات المقارنة للطلاب في شرق افريقيا وغربها. عبر القارة بأسرها أبدت شرائح اجتماعية متباينة اطلاعها على نشاطات الإدارات الرسمية وعلى المكر في الأنماط الأقل وضوحاً من سلوك النخبة[١٠٥].

طالما أن التوجهات السياسية الشعبية تتقولب في العديد من الأطر الاجتماعية ـ المؤسساتية، يستحيل فعلياً البحث في كافة تغيّراتها الأساسية. ومع ذلك يبدو أن بعض الأفكار العامة تميز هذه الاتجاهات الثقافية الشعبية. أولاً، المواقف الشعبية، تتعرّض بشكل شامل لسياسة الحكومة وسجلات الأداء، وإلى منافع (ومساوىء) سلطة الدولة على المستوى العاطفي يظهر الاستياء فيما يختص بالانجازات الاقتصادية والأسلوب الذي تعاطت فيه الحكومات مع المشكلات المتزايدة لقلة الموارد. وعلى مستوى التقويم، تكاد الأحكام تتماثل في انتقاديتها. تشتمل المعايير لتقويم الأداء على قدرة إدارات الدولة على تعزيز الرفاهية المادية، وإقامة العدل، وحماية الحقوق المدنية وفرض التوزيع العادل[١٠٦]. يعتبر الناس الحكومة مسؤولة عن اللافعالية والتبرير وسوء الإدارة والفساد والاستغلال. كما أنهم يعزون حالتهم البائسة إلى السلوك الحكومي بشكل مباشر[١٠٧]. هذه المشاعر تشير إلى وعي انحراف الدولة في الحياة اليومية. وهي تكمن في لغة متشائمة، تشير مراراً إلى إيمان عميق بالقدر المحتوم.

إنّ القيادات السياسية، المتحكّمة بسلطة الدولة، هي المحور الرئيسي الثاني الذي يثير اهتمام عامة الناس. مرة أخرى، تشير المواقف الشخصية إلى استياء من ذوي المناصب في الإدارة الوطنية يكاد يصل مراراً إلى عصيان معلن. رجال السياسة مُتّهمون بإثراء أنفسهم على حساب الشعب، وبتخليهم عن مسؤولياتهم من أجل الصالح العام، وبتحدّيهم التأويلات الشعبية لمبادىء القيادة. الحكومات بكل بساطة لا تستحق الاحترام. هذه المشاعر والأحكام القاسية تعبّر عن أفكار محدّدة بوضوح حول السلطة. في كل المستويات يتم تصوّر القيادة باعتبارها شخصانية وهرمية بدرجة عالية[١٠٨]. والانتقاد الذي يوجّه إلى

القياديين يلجأ إلى ذكر الخيانة والتفرقة والخسارة وحتى المعاناة[١٠٩]. واجب طاعة القياديين يقابله الحق في دعوتهم إلى المحاسبة. عندما تزول الثقة التي تعتمد عليها العلاقة بين الحكّام والمحكومين، تزداد المطالبة العامة بفرض العقاب[١١٠].

ثالثاً، تطرح الثقافات الشعبية قضايا من حدود المجتمع السياسي. أثبتت استطلاعات الرأي حول الموقف السياسي أن العديد من الافريقيين يحددون أربعة أنماط من التنظيم السياسي، ويعبرون عن ولائهم لها: البلدة أو القرية، والاقليم، والجماعة العرقية، والوطن. في معظم الحالات لا يشعرون بوجود أي نزاع أو تناقض بين هذه المستويات[١١١]. وهكذا فإن الحدود السياسية للدول ما بعد المرحلة الكولونيالية أضفى عليها مواطنوها سمة ذاتية، لكن دون أن يعتبروها أطراً حصريّة للمرجعية. تشير الثقافات السياسية إلى إقرار بالاندماج في شبكة الدولة دون أن يقترن ذلك بالتسليم بفوقيتها كآلية للتوحيد[١١٢].

أمّا المسألة الرابعة التي تطرحها الثقافات الشعبية وربما تكون الأكثر عادية، فتتعلّق بالانسلاخ عن نظام الدولة في شكله الحالي. عبّرت الفئات الاجتماعية، عملياً بكل الوسائل التي يمكن تصوّرها، عن إحساس بالاضطهاد ورغبة في التقليل من التعرّض لمقتضيات التدخّل في الدولة. تخمينات الفاعلية الفردية في محيط الدولة كانت منخفضة بشكل لافت: الناس يشعرون بالعجز وغالباً ما يعبرون عن هذه المشاعر من خلال فتور ولامبالاة مدروسينْ. وهكذا فإن شرعية سلطة الدولة عرضة للشك باستمرار: فيما يبدو الناس راغبين في استقلال الدولة ومواردها سعياً وراء أهدافهم الخاصة، فانهم يدافعون أيضاً عن الإلغاء وعدم الالتزام[١١٣].

الأفكار البديلة حول السلطة والمجتمع والعدالة الإفرادية وحلّ النزاع، يتم تعريفها إذاً ضمن أطر خصوصية. كلّ فئة اجتماعية أسهبت في تحديد مجموعتها الخاصة من المبادىء المؤثرة وأضفت عليها معنى عملياً ورمزياً[١١٤]. وهكذا، فإنه على الرغم من وجود إجماع عريض على رفض الدولة المطلقة والاستغلالية، ليس هناك الكثير من الصفات المشتركة والمميزة في التصورات البديلة التي تعرضها فئات اجتماعية خاصة.

يقدّم هذا التحليل عدة مميزات هامة للثقافات الشعبية السياسية. أولاً، الفئات غير النخبوية تقدّر التنوّع، إنها تترك حق الاختيار مفتوحاً وتحاول زيادة الفرص بالتشديد على قابلية التكيف[١١٥]. ثانياً، المرونة والتردّد أبعد من حدود الأطر الاجتماعية المألوفة، ويتم تصوّرهما كما يقدمان. أنماط التوجه السياسي الرسمي متغيرة ولا يمكن التنبؤ بها؛ من الممكن إذاً أن تتّصف المشاعر التي تثيرها هذه التوجهات وكذلك محاولات تقييمها بالتردّد. وعلى نحو معاكس فإن الأوضاع خارج الدولة تثمّن، تحديداً، لأنها تقدم الاستمرارية وسط التقلب[١١٦]. ثالثاً، الاحتجاج والانتقاد السياسيان، مع أنهما حادان وواضحان، يفوقان من حيث الأهمية الجهود المبذولة لرسم تفاصيل مقاييس قواعد السلوك المرضية، الاعتدال

والمساومة والتكيف ليست صفات مركزية في هذه التصوّرات. وأخيراً، يطغى الاهتمام بتحديد موقع الأفراد والجماعات تجاه الدولة. إعادة صياغة النظام الرسمي تعتبر أقلّ أهمية من ابتكار السبل للمحافظة على البقاء ضمن حدوده.

ساعدت مبادرات أساسية في ميادين شتى فئات معيّنة على تحديد أطر مجالات خاصة بها، اجتماعية واقتصادية وسياسية، تستطيع العمل في نطاقها. كان للمؤسسات غير الرسمية أثرها في تفتيت الدولة من الأسفل، وفي تحدي الادعاءات الدولتية بالحدّ من وصول الناس إلى أجهزة الدولة(١١٧). بتعبير واقعي: «تتجلى إمكانية الديموقراطية في افريقيا بشكل أكثر إقناعاً في إحداث [هذه] الوحدات الصغيرة التي رسختها وسيطرت عليها جماعات ريفية أو مدينية، أكثر مما تتجلى في المجالس البرلمانية والأحزاب، وسائل الدولة لجمع المال والعزل»(١١٨).

ساهمت عوامل عديدة في تحديد قدرة الفئات الشعبية على الترابط ومواصلة السعي لتحقيق أهدافها. أولاً، الظروف البيئية لعبت دورها، كالأحوال الاقتصادية والتأثيرات الخارجية وتصنيف مجموعات السلطة الرسمية. ثانياً، كان للعوامل الذاتية في تنظيم الفئات الاجتماعية أهميتها: الاستمرارية التاريخية، حق الوصول إلى الموارد المستقلة أو السيطرة عليها (بشكل خاص الأرض أو العمل)، موقعها وحجمها والمبادىء الاجتماعية التنظيمية ـ والفروقات الناجمة عن الالتحام الداخلي، والاستقلال والمؤسساتية والترابط المبدئي(١١٩). وثالثاً، كيفية توزّع بعض الصفات المميزة على أفراد أعضاء في تجمعات، كالدخل والجنس (من حيث الذكورة والأنوثة) والحق في التعليم الرسمي، كان لها تأثيرها على قدرات هذه التجمّعات(١٢٠).

النتائج السياسية للانفصال المتعدّد الأبعاد للفئات الاجتماعية عن الدولة لم تكن واضحة، من ناحية أولى، المعارضة والاستياء كانا محصورين في اتجاهات تفضي إلى مساندة الفرد والجماعة الصغيرة. واتخذت أطر الحماية من الإفراط في التعرّض لنزويّة الحكم طابعاً مؤسساتياً. وبناء عن ذلك أطلقت عمليات لتجميع القوة بعيداً عن البنى الرسمية الشبيهة بالمثليث (شكل يعبر عن وحدة متراصة وتناغم كلي). ومن ناحية ثانية، هذه الاستجابات كانت عرضة للتشظي وكانت ذات نزوع شخصي وضيق للغاية. لقد ساعدت في إضعاف الجهاز الرسمي، أو في تشتته في حالات متطرفة، إلاّ أنّها لم تؤدّ إلى ما يلازم هذا الوضع من إعادة تنظيم للوسط السياسي. في الواقع، في المدى القريب على الأقل، لقد استدعى التمرد المحلي مزيداً من القمع(١٢١).

هذه المظاهر المنتشرة للديموقراطية والواضحة بنظرتها إلى الداخل والموجّهة اليوم، لم تكن، في النصف الأول من الثمانينات، مصحوبة عادة بمأسسة أنماط الاندماج في التفاعل بين الدولة والمجتمع، كان من الواضح عدم وجود فكرة لحيازة الشرعية مجموعة جديدة من

المبادىء التنظيمية التي تستطيع توحيد المجتمع المدني. في ظلّ غياب برنامج مبدئي مماثل واجهت النشاطات الرافضة للسيطرة مسؤولية ازدياد هيمنة الدولة، وتقويض أسس سيطرتها، وأبعد من ذلك إضعاف الإمكانيات من أجل توطيد الديموقراطية على نطاق البلاد بأسرها[١٢٢].

ديناميّة الثقافات السياسية الافريقية

تميّز التاريخ السياسي في افريقيا منذ إعلان الاستقلال بالتنوّع الثقافي والتنظيم المؤسساتي الجزئي للأجهزة الرسمية. لم تكن السلطة قد بُسطت في أية دولة على كافة أراضيها؛ ولم يحدث أن تعرّضت الأجهزة الرسمية إلى التفسّخ تماماً. في ظل غياب نماذج عن التماسك الكلّي للدولة، عكست الأنماط الثقافية السياسية درجات متفاوتة من الدولتية، وأشكالاً متنوعة من العلاقات بين الدولة والمجتمع.

اختلفت بشكل ملحوظ الأشكال المؤسساتية للتفاعل السياسي في دول مختلفة منذ إعلان الاستقلال. وظهرت تركيبات معقّدة من الاستقلال والتبادل تدل على تبلور صفات وطنية مميزة في العديد من الدول في القارة.

بوروندي وافريقيا الجنوبية وروديسيا ما قبل الاستقلال تقف عند أحد أعمدة السلطة/المجتمع المتصلين. حتى فترة متأخرة، كانت النخبة في هذه الدول تتمتع بدرجة عالية من الاستقلالية ولها ارتباطات بنيوية قليلة مع مجمل الناس. كان الإكراه على الطاعة يعتبر الوسيلة الرئيسية لفرض السيطرة. ولأن التجمعات المحلية تحتفظ ببعض الموراد الذاتية، كانت تتعرّض بشكل خاص إلى تعدّيات الدولة. والعمود الثاني في السلسلة يوضّحه بشكل أكثر درامية نموذجا تشاد وأوغندا خلال السبعينات وأوائل الثمانينات. لقد انهار الوسط السياسي في هذه الدول بسبب الخلاف بين أفراد النخبة وعدم تمتع رؤساء الدولة بالاستقلالية عن القوى العرقية والإقليمية. كان توسع جهاز الدولة جديراً بالاستخفاف، والفئات الاجتماعية عمدت إلى تحريك مواردها الخاصة، ووضعت أنظمتها الخاصة للعدالة، وسعت لحماية نفسها من جيرانها ومن بقايا الإدارات الرسمية. وكانت الحياة السياسية عرضة للمصادفة والتقلّب.

بين هذين الحدّين المتطرفين، برزت أشكال دينامية عديدة من التفاعل المؤسساتي والثقافي، كل واحد منها يدلّ على درجات متفاوتة من الدولتية. أحدها نمط السيطرة الفردية (ليبيريا في حكم دو، وغينيا الاستوائية في حكم نغويما) حيث عمد الحكام الذاتيون إلى استغلال الدولة للتأكيد على سيادتهم، وكانت الفئات الاجتماعية عرضة للقمع المنظّم. والنمط الثاني هو نمط المواجهة المباشرة بين الدولة والمجتمع (الأكثر وضوحاً في الأنظمة الافريقية الماركسية). في هذه الدول تتساوى الدولة مع الفئات الاجتماعية المنظمة جدياً وتكون في حالة صراع عنيف معها. هذه المناطق شهدت حروباً أهلية متواصلة. وفي النمط

الثالث، الموجود في ساحل العاج، والكاميرون، وزائير، إضافة إلى دول أخرى، تمّ تحقيق مستوى معين من سيطرة الدولة واتخذت التفاعلات الاجتماعية مع الجهاز الرسمي شكلاً عمودياً. في هذه الظروف تكوّنت شبكات المحسوبيّة على أسس ذرائعية.

تمثيل نيجيريا وزامبيا، وتنضم اليهما كينيا مؤخراً، نمطاً رابعاً مختلفاً، حيث أدّى التنافس بين أفراد النخبة إلى سوء استعمال منظّم للمناصب الرسمية، وجعل الاستجابة الشعبية أكثر راديكالية. برز طراز خامس لتشكيل التفاعلات السياسية في غانا وسيراليون. في هاتين الدولتين كانت فئات اجتماعية قوية تقيم روابط متقطعة مع النخبة في الدولة، أو تنفصل عنها، استناداً إلى الدرجة التي كان فيها التعاون مع المركز يعتبر مفيداً. تميز النمط السادس بتقلص السلطة. تانزانيا، على سبيل المثال، عرفت انكفاءً تدريجياً في مركزية أجهزة الدولة فيما كان عدد من التنظيمات الاجتماعية ينسحب من الميدان الرسمي(١٢٣). وأخيراً، السينغال وبوتسوانا عزّزتا دينامية مشاركة نسبياً على أساس مبادىء التبادل غير المتكافىء(١٢٤).

في هذه الأنماط المتغايرة يبرز عاملان مشتركان: الطابع المؤسساتي غير المكتمل لجهاز الدولة في افريقيا، والعلاقة العكسية بين درجة تماسك الدولة والنزوع إلى فرض السيطرة. لقدر ركّزت التجربة السياسية في افريقيا المستقلة على مخاطر توسيع الأجهزة الإدارية على حساب الآلية التمثيلية. كانت الأطر الأولية للحياة السياسية في افريقيا، مع كافة عواملها التي أدت إلى مزيد من التمايز، منفصلة للغاية عن الاهتمامات الاجتماعية والضرورات الاقتصادية وعمليات التقدم المحلي.

مع أواسط الثمانينات تجددت المحاولات لمعالجة هذه المشكلات. إذ لم يعد الزعماء الافريقيون، في مواجهتهم للانحسار الاقتصادي المستوطن، والاتكال المتزايد على الدعم الخارجي والاضطراب الشعبي الآخذ في النمو، بقادرين على الاستمرار في تجنب التحدي الذي تشكله نتائج حكمهم. لقد باشروا في البحث عن سبل لتقوية قدرات مؤسسات الدولة بدون أن يؤثر ذلك عكسياً على الروابط غير المحدّدة التي كانت قائمة بينهم وبين فئات كبيرة من مواطنيهم. كان التحدي الذي واجهوه على ثلاثة مستويات: إيجاد الوسائل المناسبة لإنعاش الإدارات العامة الضعيفة؛ وإنشاء مؤسسات سياسية قابلة للتطبيق؛ وإعادة بناء أسس العلاقة بين الأجهزة الرسمية والفئات الاجتماعية. توقّف نجاح هذه التجارب على قدرة الحكام على إقامة شبكة توسطية، وبذلك تنهض الدولة على أنها محور الاندماج والوصيّ على المصالح العامة(١٢٥). إنّ دينامية الدولتية التي سادت في العقود الأولى بعد الاستقلال أخذت تفسح في المجال أمام الحاجة إلى فاعلية أكبر عبر تفاعل مثمر أكثر.

أصبحت عملية المراجعة واعادة التنظيم واضحة في إقرار يكاد يكون كلياً لإجراءات التنظيم البنيوي التي طرحها صندوق النقد الدولي والبنك الدولي (تخفيض قيمة العملة،

زيادة كبيرة في أسعار الانتاج، تقشف مالي صارم) من أجل الحصول على دعم مالي أجنبي. وكان هذا يعني المزيد من الاتكال على آلية السوق وتحرّر اقتصادي أكثر أهمية.

إلى جانب ذلك برزت محاولات، حثّ عليها أيضاً ضغط الواهب الأجنبي، لتقليص تدخّل الدولة في عملية الانتاج. كان التوظيف في الدولة مجمداً، وفي بعض الحالات خُفّض حجم الوزارات. في بعض الدول (بشكل خاص في نيجيريا وتانزانيا وكينيا وساحل العاج وزائير وغانا) أخذت الحكومات تجرّد نفسها من المؤسسات العامة العديمة الجدوى، وحلّ العديد من هيئات التسويق التي يصعب الإبقاء عليها والتي شكلت سابقاً أدوات حيوية لفرض سيطرة الدولة والنتيجة الواضحة كانت التخفيض التدريجي في حجم جهاز الدولة.

المنحى الثالث لعملية اعادة التقويم المعاصرة دار حول المشاريع اللامركزية. في غانا وزائير، على سبيل المثال، وضعت الخطط لإعادة تنظيم الإدارات الرسمية من أجل تقليص تمركز قوى القرار في الوسط. وبالرغم من أن هذه المشاريع لا تزال تحتاج إلى التنفيذ الكلي، فإنها قد تشكل تحركاً للابتعاد عن الأوضاع الاحتكارية في الماضي. يؤكد الاهتمام باللّامركزية التصميم المعلن (مع أنه لم يتحقق بعد) على إقامة المزيد من الشبكات المشاركة[١٢٦].

كما أدت عمليات إعادة النظر في أواسط الثمانينات أيضاً إلى طرح موضوع تغيير نظام الحكم على نحو مباشر... وقد تزايد بشكل ملحوظ في السنوات الأخيرة قدر الاهتمام بالصياغة النظرية لأشكال الحكم. وأعيد البحث في المسائل القانونية من منطلق وضع قيود فاعلة على المتحكمين بزمام السلطة[١٢٧]. وتمّ الكشف مجدّداً عن التقاليد الديموقراطية المحلية في إطار محاولة لجعل المؤسسات السياسية المركزية تتكيف مع قضيتي الشورى والمشاركة الراسختين في أعراف محلية معينة[١٢٨]. وضعت الخطط لإحياء الأشكال الليبرالية للحكم في السنوات المقبلة. هذه البرامج لإعادة توجيه أنظمة الحكم تبقى بمعظمها حبراً على ورق. ولا تزال مسألة إعادة القولبة المؤسساتية تعتبر القضية الأكثر إلحاحاً في البرنامج السياسي لافريقيا المعاصرة.

على ضوء التجربة المنصرمة، كانت النظرة إلى المحاولات الحالية لإحياء الحكومة الليبرالية في هيئات جديدة مشوبة بقدر غير قليل من الريبة. ما زال الحكم المسيطر موجوداً بالفعل في معظم أنحاء القارة، ومعظم المراقبين يقيّمون الامكانيات الديموقراطية في العقد الأخير من هذا القرن بأنها ضعيفة[١٢٩]. لكنْ، على المستوى التجريبي على الأقل، ابتعدت النظرة الواقعية في أواسط الثمانينات، من حيث المادة والتوجّه، عن الوصفات الأكثر سطحية والتي كانت مقترحة قبل ذلك بعشر سنوات.

في صلب المباشرة السياسية التي انبثقت لإعادة التنظيم المؤسساتي، كان هناك تشديد على تحمّل المسؤولية، وعلى تحديد قوانين السلوك الرسمي، وعلى ابتكار وسائل لرصد النشاط الحكومي وجعل تنظيمات وادارات مختلفة مسؤولة أمام بعضها بعضاً[١٣٠]. تصبح المحاسبة إنطلاقاً من هذا الوضع المناسب على صلة وثيقة بالإمكانيات المتزايدة للمراقبة السياسية(كحرية الصحافة مثلاً)، وبالاستجابة الأكثر اتساعاً (المهارة السياسية). وهكذا فإن الاهتمام الأكاديمي كان موجهاً نحو تنقيح مبادىء المواطنية وتأمين القنوات الملائمة للتمثيل والمشاركة على الصعيد الوطني. وفي تناقض كلّي مع البنى الثقافية السياسية الماضية، لا تبدو التأويلات الحاضرة أكثر دينامية وفاعلية فحسب، بل أشدّ ثباتاً في التجربة الافريقية وأكثر إطلاعاً على الفروقات الدقيقة في الحالة المعاصرة.

مفهوم الديموقراطية الذي ينبثق من هذه الاعتبارات يختلف عن المفاهيم التي سبقته في كونه يرى إلى الديموقراطية من المنظور الاتصالي. في هذه الرؤية الآخذة في الانتشار للديموقراطية، تترابط على نحو تكامليّ الثقافة الديموقراطية وقيمها مع القنوات المؤسساتية للمشاركة، وسُبلُ الحدّ من التجاوزات الرسمية، والتدابير لحماية حقوق الانسان والتعدّدية الاجتماعية، ومبادىء العقلنة الاقتصادية وظهور مجتمعات مدنية ناشطة (تشكل دعماً للدولتية).

الثقافات السياسية والتحديات الديموقراطية

ساهم تاريخ افريقيا الحديث في إقامة عدد كبير من الأنماط السياسية. وفي تعزيز توجهات لا تحصى للثقافة السياسية. يشكل تنوّع التجارب والممارسات السياسية فرصة لا تقدّر للتأكيد على أهمية المباشرة مجدّداً بدارسة الثقافة السياسية والديموقراطية وتحديد بعض المفاهيم السياسية.

في العقود الثلاثة الأخيرة تمدّدت ادارات الدول الافريقية بسرعة إلاّ أن الدولة بحدّ ذاتها لم تكن ذات طابع مؤسساتي بالقدر الكافي، ما أدى إلى تواجد مجموعة من المؤسسات الاجتماعية إلى جانب الهيئات الرسمية. وقد تزامن افتقار أجهزة الدولة للتماسك مع غياب المجتمعات المدنية الفاعلة. أعطت الأنماط الدينامية للتفاعل بين الدولة والمجتمع في دول معينة ثقافات سياسية مميزة. لكن الدولتية لا تقوم مقام تحقيق الدولة. هذه النتائج للبحث تعتبر الدولة جزءاً أساسياً حاسماً في أية نظرية جيدة للثقافة السياسية[١٣١].

في السنوات الأخيرة ظهرت في افريقيا عناصر عديدة للاعتقاد بالديموقراطية وممارستها. أفكار ديموقراطية كالتحرير والحكم والأساس المنطقيّ والمثال ومناهضة السيطرة والتوسُّط، تمّ تحديدها والخوض فيها. هذه العناصر لم تكن دائماً ماثلة في السياق الذي يظهر في العالمين الثالث أو الغربي؛ ومضاعفاتها كانت مختلفة أيضاً. استعادة الأصول الشعبية الديموقراطية

المختلفة في افريقيا ما زالت مستمرة في القارة مع أن الأنظمة الديموقراطية قليلة، لكن التيارات الديموقراطية في الثقافة السياسية تظل على المستوى الشعبي تتحدّد بدرجة كبيرة في تعارضها مع الحكومة الرسمية.

هذه الحوافز الديموقراطية كان لها أثرها الكبير على مصير الأنظمة السياسية، وعلى قوة دفع الاتجاهات السياسية. كانت مشكلات الحكم تشكل دائماً عقبة أمام البحث عن نظام سياسي قابل للتطبيق. بالرغم من أنّ الافريقيين يظهرون تآلفاً متطوراً مع الديموقراطية، لم يتمكنوا بعد من ابتكار الأساليب الملائمة لتطبيق الديموقراطية لأنهم كانوا عاجزين عن تعزيز سلطة الحكومة لكي تعيد بناء أجهزتها. لقد أصبح الشرط المسبق والأولي للتحول الديموقراطي في افريقيا بناء أطر جديدة وجديرة بأن يُعوّل عليها وتكون موضع ثقة، للتفاعل بين الدولة والمجتمع[١٣٢].

إن تاريخ افريقيا المعاصر زاخر بمظاهر المطامح الديموقراطية وبالأمثلة على اعتراضها. وتعتبر دورات الضعف الديموقراطي والانتعاش الليبرالي، السمة المميّزة للبحث المستمر عن شكل للحكم سوف يعكس البنية المتشابكة للتنظيمات الاجتماعية الافريقية.

إذا كانت الديموقراطية في كل مكان في طور البناء، فقد اتخذت في افريقيا صياغة تعبيرية تخيّلية بشكل خاص، وأدت إلى تراكم نكسات حادة جديرة بالذكر. تصبح الحاجة إلى تخطيط مُحسَّن ملحّة خصوصاً على ضوء التكاليف البشرية الباهظة للإفقار المستمر[١٣٣]. وتتمحور مشكلات الديموقراطية في افريقيا حول موضوعين رئيسيين: أولاً، على المستوى الوطني، لا تزال مؤسسات الدولة الموروثة بحاجة إلى عمليةٍ لنزع الكولونيالية ولتحصين ذاتها محلياً؛ وإلاّ ليست هناك إمكانية لتحقيق استقرار النظام، هذا إذا تركنا جانباً التماسك الديموقراطي. ثانياً، على صعيد المجتمع المدني، تحتاج المنظمات الوسطية إلى التقوية باعتبارها وسيلة لترابط الفئات الاجتماعية ببعضها من جهة وبالدولة من جهة أخرى. نشطت في افريقيا في السنوات الأخيرة أدوار للديموقراطية[١٣٤]. ويظل التحدي أمام المستقبل السياسي في افريقيا ماثلاً في جمع هذه الأدوار الديموقراطية معاً في أشكال عملية.

هوامش الفصل الثاني

(١) غابريال أ. آلموند وسيدني فيربا في: «The Civil Culture» (برينستون: منشورات جامعة برينستون، ١٩٦٣)، ص ص ١٢ ــ ١٣.

(٢) آرون ويلداڤسكي: «Choosing Preferences by Constructing Institutions: A Cultural Theory of Preference Formation».
في «American Political Science Review 81» العدد الأول (١٩٨٧)، ص ١٧.

(٣) أنظر مقالة دايڤيد لاتين: «Political Cultures and Political Preferences».
في .«American Political Science Review 82» العدد ٢ (١٩٨٨) ص ص ٥٨٩ ــ ٥٩٦.

(٤) مفهوم صياغة النماذج الثقافية مشروح بشكل مطوّل في مؤلف: س.ن. أيزنشتاد وميشال أبيتول ونعومي شازان:
«The Origins of the State Reconsidered» في مجموعة س.ن. أيزنشتاد وميشال أبيتول ونعومي شازان:
«The Early State in African Perspective: Culture, Power and Division of Labor».
(لايدن: إ.ج. بريل، ١٩٨٨) ص ص ١ - ٢٧.

(٥) كولين ليس «Economic Development in Theory and Practice» في «Daedalus III» العدد ٢ (١٩٨٢) ص ص ١١٩ - ١٢٠.

(٦) جويل ميغدال: «Strong States, Weak States: Power and Accommodation».
في مجموعة مايرون واينر وساموبل ب. هانتغتون:
«Understanding Political Development» (بوسطن: ليتل براون ١٩٨٧) ص ص ٩١ - ٤٣٤.
المنافسة بين التوجهات الثقافية السياسية البديلة في الدول الافريقية تُفسّر بواقع أنها حين تتشكل تتخذ القيم والمعتقدات التي أحدثت في وضع ما، سبيلاً خاصاً بها وتؤثر على فهم الأوضاع الاجتماعية الجديدة. أنظر: دايڤيد لاتين: «Religion, Political Culture and the Weberian Tradition».
في «World Politics 30» العدد ٤ (١٩٧٨) ص ٥٨٦.

(٧) توماس م. كالاغي: «The State-Society Struggle: Zaire in Comparative Perspective».
(نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا: ١٩٨٤) ص ٣٢.

(٨) أثيرت هذه المسألة في سلسلة من الدراسات الحديثة حول الدولة في افريقيا. للإطلاع على إحدى الصيغ النظرية، أنظر كتاب كريستوفر كلافان: «Third World politics: An Introduction» (ماديسون: منشورات جامعة ويسكنسون ١٩٨٥). ومن أجل وجهة نظر مقارنة راجع مقالة ليزا أندرسون:
«The State in the Middle East and North Africa» في «Comparative Politics 20» العدد ١ (١٩٨٧)، ص ١٢ بشكل خاص. التحليل الأكثر شمولاً نجده في مؤلف جويل ميغدال:
.«Strong Societies and Weak states: Power and Domination in the Third World»
(برينستون: منشورات جامعة برينستون ١٩٨٨).

(٩) أنظر دراسة جان ــ فرنسوا بايار «Civil Society in Africa» في مجموعة باتريك شابال: «Political

Domination in Africa: Reflections on the Limits of Power».

(لندن: منشورات جامعة كامبريدج ١٩٧٦) ص١١٢.

(١٠) المرجع نفسه، ص١١١.

(١١) لشرح مفهوم الديموقراطية بوصفه علامة، أنظر دراسة جوزيف – ماري بيبون – ووم:
«Are we Heading for a Cultural Blockage of Democracy in African States?»
في: «Presence Africaine 97» العدد ١ (١٩٧٦)، ص١٢.

(١٢) هذا الارث الثلاثي تشير إليه المؤلفات عموماً. هناك معالجة مفصّلة في دراسة ماكسويل أوسو:
«Customs and Coups in Africa: Toward a Juridical Interpretation of civil Order and disorder in Ghana»
في: «Journal of Modern African studies 23» العدد ٤ (١٩٨٥)، ص ص٥ - ٦ خصوصاً.

(١٣) للإطلاع على شرح لهذا الاطار لتحليل الثقافات السياسية أنظر دراسة س. ن. إيزنشتاد:
«Cultural Traditions and Political Dynamics 32»
في: «British Journal of Sociology» العدد ٢ (١٩٨١) ص ص٢٩٤ - ٣١٤، ودراسة س. ن. إيزنشتاد م. أبيتول ون. شازان
«Cultural Premises, Political Structures and Dynamics» «International Political Science Review 8» العدد ٤ (١٩٨٧) ص ص٢٩١ - ٣٠٦.

(١٤) للإطلاع على شرح أكثر توسعاً أنظر بحث نعومي شازان:
«The Africanization of Political Change: Some Aspects of the Dynamics of Political Cultures in Ghana and Nigeria» في: «African Studies Review 21» العدد ٢ (١٩٧٨) ص ص١٦ - ٢٢، و.ن. شازان وم. أبيتول: «Myths and Politics in Precolonial Africa» في مجموعة إيزنشتاد وأبيتول وشازان:
«The Early Etate in African Eerspective» ص ص٢٨ - ٥٩.

(١٥) من أجل دراسات متعمقة ممتازة أنظر مجموعة: ج. ف. آر أجايي وبشير إكارا «Evaluation of Political Pulture in Nigeria» (عبادان: منشورات الجامعة ١٩٨٥).

(١٦) كتاب ريتشارد هودر – ويليامز: «An Introduction to the Politics of Propical Africa» (لندن: جورج ألن و أنوين ١٩٨٤) ص ص٣ - ١٤.

(١٧) بحث هذه النقاط روبرت سميث في كتابه: «Kingdoms of the Yoruba» (لندن: ميثيوين ١٩٧٦)؛ وكوام آرهين في «Traditional Rule in Ghana: Past and Present» (أكرا، سيركو ١٩٨٥) ص ص ٧٩ - ٨٢.

(١٨) للاطلاع على التفاصيل أنظر كتاب نهيميا ليفتزيون: «Ancient Ghana and Mali» (لندن: ميثيوين ١٩٧٣).

(١٩) پات ديان: «De la democratie traditionelle» في: «Presence Africaine 97» العدد ١ (١٩٧٦) ص ص ١٨ - ٤٣.

(٢٠) هناك نظرة شاملة ممتازة في دراسة كروفورد يونغ: «The African Polonial Ptate and its Political Legacy»
في مجموعة دونالد روتشيلد ونعومي شازان:
«The Precarious Balance: State and Society in Africa»
(بولدر: منشورات ويستفيو: ١٩٨٨) ص ص٢٥ - ٦٦.

(٢١) بيتر إيكه: «Colonialism and the Two PPublics in Africa: A Theoretical Statement»

في: «Comparative Studies in Society and History 17»العدد ١ (١٩٧٥) ص ص٩١ - ١١٢.

(٢٢) للاطلاع على تحليل ممتاز لإدخال الرأسمالية وآثارها على التوجهات السياسية في القادة، أنظر مؤلف ريتشارد ساندبروك: «The politics of Africa's Economic Stagnation» (لندن: منشورات جامعة كامبريدج ١٩٨٥) خصوصاً ص ص٤٢ - ٦٢.

(٢٣) أنظر دراسة روبرت بايتس: «Modernization, Ethnic Competition and the Rationality of Politics in Contemporary Africa» في مجموعة دونالد روتشيلد وفيكتور أولورنسولا: «State Versus Ethnic Claims: African Policy Dilemmas» (بولدر: منشورات ويستفيو ١٩٨٣) ص ص١٥٢ - ١٧١.

(٢٤) أفضل تحليل لهذه العملية على الاطلاق تجده في دراسة ريتشارد ل. سكلار: «The Nature of Class Domination in Africa» في: «Journal of modern African studies 17» العدد ٤ (١٩٧٩) ص ص٥٣١ - ٥٥٢. أنظر أيضاً بحث لاري دايموند:
«Class Formation in the Swollen African State» «Journal of Modern African Studies 25» العدد: ٤ (١٩٨٧) ص ص٥٦٧ - ٥٩٦.

(٢٥) لمناقشة أشمل لأوضاع هذه الفئات أنظر مؤلف إيمانويل والرشتاين: «The Road to Independence: Ghana and the Ivory Coast» (باريس وهايغ: مؤيوتون ١٩٦٤).

(٢٦) كوام نينسين، «Citizenship, Participation and Democracy» في مجموعة ك. أ. نينسين وف. ك. دراه:
«The Search for Democracy in Ghana» (أكرا: أسيمبا ١٩٨٧) ص٧٣.

(٢٧) عبارة «هيئات الكونغرس» مأخوذة من مؤلف توماس هودجكين المعروف «Nationalism in Colonial Africa» (نيويورك: منشورات جامعة نيويورك ١٩٥٧).

(٢٨) دراسات لعدة حالات تظهر هذا التحالف بين المتحكمين بالدعم وأفراد نخبة الدولة الناشئة. أنظر، على سبيل المثال، مؤلف كارل روز بيرغ وجون نوتنغهام:
«The Myth of the Mau Mau: Nationalism in Kenya» (نيويورك: ميريديان بوكس، ١٩٧٠)؛ وجايمس س. كولمان، نيجيريا: «Background to Nationalism» (بيركلي؛ منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٥٨).

(٢٩) أنظر إيْ بيرسون: «L'Etat nation et l'Afrique» في «Presence Africaince 190-191» (١٩٨١) ص ص٢٧ - ٣٥.

(٣٠) أنظر نعومي شازان: «Engaging the State: Associational Life in Sub-Saharan Africa» (أطروحة قدمت لـ: «Work Shop on State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World» أوستن، جامعة تكساس، شباط/ فبراير ١٩٩٠).

(٣١) أنظر ريشتارد ل. سكلار «The Colonial Imprint on African: Political Thought» في مجموعة غويندولين م. كارتر وباتريك أوميارا: «African Independence: The First Twenty-Five Years» (بلومينغتون: منشورات جامعة إنديانا ١٩٨٥) ص ص١ - ٣٠.

(٣٢) لمناقشة هذه التحديات أنظر دراسة باتريك شابال: «Introduction: Thinking About Politics in Africa» في كتاب شابال: «Political Domination in Africa» ص٥، وإيرفنغ ليونارد ماركوفيتز:
«Power and Class in Africa: An Introduction to Change and Conflict in African Politics» (إنغلوود كليفز: برينتيس ــ هول ١٩٧٨) ص ص١٤ - ٢٤.

(٣٣) علي أ. مازروي: «Political Values and the Educated Class in Africa» (لندن: هاينمان ١٩٧٨).

(٣٤) نعومي شازان، وروبرت مورتيمار، وجون راڤيتهيل، ودونالد روتشيلد في «Politics and Society in Contemporary Africa» (بولدر: ناشرو لين رينّر ١٩٨٨) ص ص ٨٢ - ٨٣.

(٣٥) آبنر كوهين: «The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society» (بيركلي، منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٨١) ص٩.

(٣٦) التحليل الأكثر شمولية لهذه العملية تجده في كتاب روث بيرينز كولير: «Regimes in Tropical Africa: Changing forms of Supremacy, 1945-1975». (بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٨٢). من المهم الاشارة إلى أنه لم يتم الرجوع في تلك الفترة إلى النموذج الديموقراطي الذي يتم بالتراضي، أنظر بحث روبرت جاكسون وكارل روزبيرغ: «Democracy in Tropical Africa: Democracy Versus Autocracy in African Politics» في: «Journal of International Affairs 38» العدد: ٢ (١٩٨٥) ص٢٩٨.

(٣٧) لنقاش حول الفيدرالية أنظر بحث جون أيواد: «Federalism in Africa: Some Chequered Fortunes» في «Plural Societies 9» العدد ١ (١٩٧٨) ص ص٣ - ١٧.

(٣٨) هذه الفكرة المتعلّقة بالديموقراطية الليبرالية في افريقيا يوسّعها ريتشارد ل. سكلار في دراسته: «Democracy in Africa» (موجهة إلى رئاسة: «Twenty-Fifth Annual Meeting of the African Studies Association» ـ واشنطن د.س. تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٢، طبعة خاصة لمركز الدراسات الافريقية في جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلس ١٩٨٢) خصوصاً ص ص ٢ - ٣.

(٣٩) هذه صياغة جديدة للاري دايموند: «Class, Ethnicity and the Democratic State: Nigeria 1950-1966» في: «Comparative Studies in Society and History 25». العدد ٣ (١٩٨٣) ص٤٦٠.

(٤٠) للاطلاع على مراجعة جيدة للانتخابات في افريقيا انظر مقالة فريد هايورد: «Introduction» في مجموعة فريد هايورد «Elections in Independence Africa» (بولدر: منشورات ويستڤيو، ١٩٨٦) ص ص ١ - ٢٤.

(٤١) هذه النقطة أثارها بقوة جويل د. باركان في بحثه:

«Legislators, Elections and Political Linkage» في مجموعة جويل د. باركان و جون ج. أوكومو:

«Politics and Public Policy in Kenya and Tanzania» (نيويورك: برايغر ١٩٨٤) ص٦٥.

(٤٢) النقاش التالي يستند بشكل أساسي إلى دراسة توماس م. كالاغي: «Politics and Vision in Africa: The interplay of Domination, Equality and Liberty» في كتاب شابال: «Political Domination In Africa» ص ص٣٠ - ٥١.

(٤٣) انظر التعليل الذي ورد في بحث روبرت جاكسون وكارل روزبيرغ: «Popular legitimacy in African Multi-Ethnic States» في: «Journal of Modern African Studies 22» العدد: ٢ (١٩٨٤) ص١٩٨: أنظر أيضاً دوف رونن:

«The Challenges of Democracy in Africa: Some Introductory Observations» في مجموعة رونن: «Democracy and pluralism in Africa» (بولدر: ناشرو لين رينّر ١٩٨٦) ص ص ١ - ٦.

(٤٤) هودر ويليامز: «An introduction to the politics of tropical Africa» (ص ٦٤).

(٤٥) بحث پيتر أنيانغ نيونغو: «The Decline of Democracy and the Rise of Authoritarian and Factionalist Politics in Kenya» في: «Horn of Africa 6» العدد: ٣ (١٩٨٣/٨٤) ص٢٥. لمعالجة عامة انظر مؤلف خوان لينز:

«The breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown and Reequilibrium» (بالتيمور: منشورات جامعة جون هوبكينز: ١٩٧٨).

(٤٦) حول السينغال انظر كتاب روبرت فاتون (الإبن):
«The Making of a Liberal Democracy: Senegal's Passive Revolution, 1975-1985» (بولدر: ناشرو لين ريتر ١٩٨٧)، ودومينيك غوتييه – رييكو في بحث «La democratie au Senegal» في «Afrique contemporaine 133» (١٩٨٥) ص ص١٢ - ٣٢.

(٤٧) للاطلاع على معلومات حول هذه الانتخابات أنظر مقالة نعومي شازان: «The Anomalies of Continuity: Perspectives on Ghanian Elections Since Independence» ويول بيكيت: «Elections and Democracy in Nigeria» في «Elections in Independent Africa», «Hayward» (ص ص٦١ - ٨٦، وص ص٨٧ - ١٢٠).

(٤٨) مقالة لاري دايموند: «Nigeria in Searche of Democracy» في «Foreign Affairs 62» العدد ٤ (١٩٨٤) ص٩٠٥ وما يليها؛ ودراسة نعومي شازان: «Ghana: Problems of Governance and the Emergence of Civil Society» من مجموعة لاري دايموند وخوان لينز وسايمور مارتن ليبسيت: «Democracy in Developing Countries: Africa» (بولدر: ناشرو لين رينر، ١٩٨٨) ص ص١١٢ - ١١٥.

(٤٩) ريتشارد ل. سكلار في مقالة: «Democracy for the Second Republic» في «Issue 11» (١٩٨١) ص١٥.

(٥٠) أنظر نعومي شازان في مقالتها: «Planning democracy in Africa: A Comparative Perspective on Nigeria and Ghana» في: «Policy Scinces» (١٩٨٩) ص ص٣٢٥ - ٣٥٧، ومقالة لاري دايموند:
«Nigeria's Search for a New Political Order» في «Journal of Democracy 2» العدد: ٢ (ربيع ١٩٩١): ص ص٥٤ - ٦٩.

(٥١) أريستيد زولبيرغ: «Creating Political Order: The Party States of West Africa» (شيكاغو: راند ماكنالي ١٩٦٧)، يظل العرض الكلاسيكي لهذه العمليات.

(٥٢) أثار هذه النقطة بشكل واضح ريتشارد بروك في دراسته: «Bureaucracy and Politics in Ghana: A comparative Perspective» في مجموعة ب. ليون وج. مانور: «Transfer and Transformation: Political Institutions in the New Commonwelth»
(لايسيستر: منشورات جامعة لايسيستر ١٩٨٣) ص١٨٥.

(٥٣) للاطلاع على تحليل أسبق أنظر دراسة مايكل لوفشي:
«Representative Governement, Bureaucracy and Political Development: The African Case».
في مجموعة ماريون دورو ونيويل ستولتز:
«Governing in Black Africa» (إنغلوود كليفز، ن. ج بيرنتيس – هول ١٩٧٠) ص ص ٢٧٨ - ٢٩٤. ومن أجل الاطلاع على تحليل يتعمّق في التقاليد الثقافية السياسية أنظر مقالة علي أ. مازوري: «The Cultural Fate of African Legislatures: Rise, Decline and Prospects for Revival» في: «Presence Africaine 112» (١٩٧٩) ص ص٢٦ - ٤٧.

(٥٤) حول العلاقة بين الشخصانية والنقص في المؤسساتية السياسية، أنظر مؤلف روبرت جاكسون وكارل روزبيرغ:
«Personal Rule in Black Africa: Prince, Autocrat, Prophet, Tyrant» (بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٢). أحد أفضل التحليلات حول الدولة الموروثة حديثاً عند كالاغي: «The State-Society Struggle».

(٥٥) نيلسون كاسفير: «Class, Political Domination an the African state» (دراسة عُرضت في «Twenty-Eighth annual meeting of the African Studies Association» في نيو أورليانز، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٥).

(٥٦) كيث هارت: «The Political Economy of West African Agriculture» (لندن: منشورات جامعة كامبريدج ١٩٨٢) ص ٩٠ وما يليها. ومن أجل مناقشة أكثر شمولية أنظر ثيدا سكوكپول:
«Bringing the State Back in: Strategies of Analysis in Current Research»
في مجموعة بيتر إيفان وديتريش رويشماير وثيدا سكوكپول: «Bringing the state back in» (لندن: منشورات جامعة كامبريدج ١٩٨٥) ص ص٨ - ١١ خصوصاً.

(٥٧) نيلسون كاسفير: «Introduction: Relating Class to State in Africa» في: «Journal of commonwealth and comparative politics 21» العدد: ٣، (١٩٨٣) ص٤.

(٥٨) من أجل التفاصيل أنظر دايموند في:. «Class Formation in the Swollen African State»

(٥٩) توماس هـ. كالاغي في «Culture and Politics in Zaire» (واشنطن، دس: Department of State, Bureau of Intelligence and Research 1987) ص٦٨.

(٦٠) علي أ. مازوري: «Political Engineering in Africa» في «International Social Science Journal 35» العدد: ٢، (١٩٨٣) ص٢٩٣.

(٦١) من أجل عرض ممتاز لحالة معينة أنظر جان كيس أن دوغ، وأثوماني ج. ليفيغا في «Tanzanian Political Culture and the Cabinet» في «Journal of modern African studies 24» العدد: ٤ (١٩٨٦) ص ص ٦١٩ - ٦٣٩.

(٦٢) أحد أول وأفضل التحليلات حول الفساد بوصفه نظاماً ثقافياً للحكم نجده في كتاب ستانيسلا أندريسكي: «The African Predicament: A Study in the Pathology of Modernization» (لندن: مايكل جوزيف ١٩٦٨) ص ص٩٢ - ١٠٩ خصوصاً. أنظر أيضاً مجموعة مونداي ف. إيكبو: «Bureautic Corruption in Sub-Saharan Africa: Toward a Search for Causes and Consequences» (واشنطن، دي.سي: المنشورات الجامعية في أميركا ١٩٧٩).

(٦٣) مارتن أ. هايزلر و ب. غي بيترز في:
«Scarcity and the Management of Political Conflict in Multi-Cultural Politics»
في: «International Political Science Review 4» العدد: ٣ (١٩٨٣) ص ص٣٢٧ - ٣٤٤.
فكرة المنطق السياسي الذي يتنازع مع المنطق الاقتصادي درست في أول كتاب جيد تناولها، كتاب روبرت بايتس: «Markets and States in Tropical Africa: The Political Basis of Agricultural Policies» (بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٨١).

(٦٤) لمزيد من البحث حول هذه النقطة أنظر هازي غليكمان: «Reflections on State-Centrism as Ideologgy in Africa» (دراسة قدمت في Twenty-Eighth Annual Meeting of the African Studies Assaciation» (نيو أورليانز، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٥).

(٦٥) أنظر جاكسون وروزبيرغ في: «Democracy in Tropical Africa» من أجل الاطلاع على بعض النماذج العينية أنظر كلود رلبير في:
«Rites de la Democratie et de l'autocracie en Afrique» في «Cultures et Developpement 17» العدد ٣: (١٩٨٥) ص ص٤٥٣ - ٤٧١.

(٦٦) تتناول مجموعة من الدراسات لعدة حالات، هذه العملية بتعمّق.
انظر، على سبيل المثال، ديوراه پيلّو ونعومي شازان في:
«Ghana: Coping with Uncertainty» (بولدر: منشورات ويستڤيو ١٩٨٦) و س.ر. كاروجير في:

«A Political History of Uganda» (لندن: هاينمان، ١٩٨٥).

(٦٧) دايفيد ومارينا أوناواي: «Afro-Communism» (نيويورك: أفريكانا ١٩٨١) وأنظر أيضاً ب. ف. غونيديك في «La conception de la democratie dans les états à l'orientation socialiste» في «Le Mois en Afrique 243-244» (١٩٨٦) ص ص ٣٤ ــ ٤٥.

(٦٨) مجموعة إدموند ج. كيلّر ودونالد روتشيلد: «Afro-Marxist Regimes: Ideology and Public Policy» (بولدر: ناشرو لين رينّر ١٩٨٧).

(٦٩) أويوسو: «Customs and Coups» في أماكن عديدة.

(٧٠) أفضل بحث حول هذا النموذج تجده في دراسة توماس كالاغي: «The State as Lame Leviathan: The Patrimonial Administrative State in Africa» في مجموعة زاكي إيرغاس: «The African State in Transition» (لندن: ماكميلان ١٩٨٧) ص ص ٨٧ ــ ١١٦.

(٧١) بايار: «Social Society in Africa» ص ص ١١٤ ــ ١١٥. أنظر أيضاً جان فرانسوا بايار: «L'Etat en Afrique: La politique du ventre» (باريس)، فايار ١٩٨٩).

(٧٢) نعومي شازان: «The New Politics of Participation in Tropical Africa» في «Comparative Politics 14» العدد: ٢ (١٩٨٢)؛ ص ص ١٦٩ ــ ١٨٩.

(٧٣) غيلّيرمو أودونّيل: «Tensions in the Bureaucratic - Authoritarian State and the Question of Democracy» في مجموعة دايفيد كولير: «The New Authoritarianism in Latin America» (برينستون: منشورات جامعة برينستون ١٩٧٩) ص ص ٢٨٥ ــ ٣١٨.

(٧٤) أنظر لاري دايموند وخوان لينز وسايمور مارتن ليبسيت في: «Democracy in Developing Countries: Facilitating and Obstructing Factors» في مجموعة رايموند غاستيل: «Freedom in the World: Political Rights and Civil Liberties» (نيويورك: فريدوم هاوس ١٩٨٨) ص ص ٢٢٩ ــ ٢٥٨.

(٧٥) كروفورد يونغ: «Ideology and Development in Africa» (نيو هايفن: منشورات جامعة يال، ١٩٨٢) ص ص ٢٩٣ وما يليها.

(٧٦) كريس ألن: «Staying Put: Handy Hints for Heads of State» (دراسة مقدمة إلى «Symposium on Authority and Legitimary in Africa» الذي نظمته جمعية الدراسات الافريقية في المملكة المتحدة ومركز دراسات الكومنولث، جامعة ستيرلينغ، أيار/ مايو ١٩٨٦)؛ ص ٩ على وجه الخصوص.

(٧٧) سكلار: «Democracy in Africa»، ص ١٣.

(٧٨) بيتر أنيانغ نيونغو: «Introduction» في كتاب بيتر أنيانغ نيونغو: «Popular Struggles for Democracy in Africa» (لندن: منشورات زد ١٩٨٧) ص ١٩ وما يليها.

(٧٩) أنظر روبرت برايس: «Neo-Colonialism and Ghana's Economic Decline: A Critical Assessment» في: «Canadian Journal of African Studies 18» العدد: ١ (١٩٨٤) ص ص ١٦٣ ــ ١٩٣.

(٨٠) أنظر ساندبروك: «The Politics of Africa's Economic Stagnation» ص ص ١١٢ ــ ١١٣ خصوصاً.

(٨١) روبرت جاكسون وكارل روزبيرغ: «Why Africa's Weak States Persist: The Empirical and the Juridical in Statehood» في «World Politics 35» العدد ١ (١٩٨٢) ص ص ١ ــ ٢٤، يصف ضعف الدولة في افريقيا، لكنه لا يربط هذا الضعف بالأوضاع الاجتماعية المحلية.

(٨٢) من أجل نظرة شاملة للفئات الاجتماعية من المنظور التاريخي، أنظر مجموعة كريس ألن وغايفن

ويليامز: «Sociology of «Developing Societies»: Sub-Saharan Africa» (نيويورك: منشورات Monthly Review ١٩٨٢). أنظر أيضاً مايكل براتون: «Beyond the State: Civil Society and Associational Life in Africa» في: «World Politics 41» العدد ٣ (١٩٨٩)؛ ص ص ٤٠٧ - ٤٣٠.

(٨٣) لمعرفة أحد النماذج أنظر بحث هنري سيلغر: «Going for Brokers: Political Innovation and Structural Integration in a Changing Ashanti Community» في: «Comparative Political Studies 14» (١٩٨١) ص ص ٢٣٣ - ٢٦٣.

(٨٤) هناك مناقشة عامة في كتاب مارغريت پايل: «Consensus and Conflict in African States: An Introduction to Sociology» (لندن: لونغمان ١٩٧٧). الدراسات لحالات محدّدة نادرة. للإطلاع على نموذجين ممتازين أنظر بحث ساندرا ت. بارنز ومارغريت پايل: «Voluntary Association Membership in Five West African Cities» في: «Urban Anthropology 6» العدد ١ (١٩٧٧) ص ص ٨٣ - ١٠٦؛ وبحث ساندرا ت. بارنز: «Voluntary Association in a Metropolis: The Case of Lagos, Nigeria» في: «African Studies Review 18» عدد ٢ (١٩٧٥)؛ ص ص ٧٥ - ٨٨. والدراسة الأقرب عهداً دارسة آيلي ماري تريپ: «Tanzania» في مجموعة مايكل براتّون وغوران هايدن: «Governace and Politics in Africa» (بولدر: ناشرو لين رينّر ١٩٩١).

(٨٥) شازان: «Politics and Society in Contemporary Africa» الفصل الثاني يقدم تحليلاً مفصّلاً حول هذه الفئات.

(٨٦) أنظر ريتشارد سيترن: «L'Etat au risque de la ville» في: «Politique Africaine 17» (١٩٨٥) ص ص ٧٤ - ٨٥، للإطلاع على مناقشة حول عدم وضوح بعض هذه الامتيازات.

(٨٧) كريستيان كولون: «Le Reseau Islamique» في «Politique Africaine 9» (١٩٨٣)؛ ص ص ٦٨ - ٨٣.

(٨٨) جان فرنسوا بايار: «Les societès Africaines face à l'État» في: «Pouvoirs 25» ص ص ٢٣ - ٣٩؛ و: «La politique par le bas en Afrique Noire» في «Politique africaine 1» (١٩٨٠) ص ص ٥٣ - ٨٢.

و: «Le revanche des societiés africaines» في «Politique africaine 11» (١٩٨٣) ص ص ٩٥ - ١٢٧.

(٨٩) م. ك. شوتز: «Observation on the Functions of Voluntary Associations With Special Reference to West African Cities» في: «Human Relations 30» العدد (١٩٧٧)؛ ص ص ٨٠٣ - ٨٠٦.

(٩٠) هودر ويليامز: «An Intoduction to the Politics of Tropical Africa»؛ ص ١٦٤.

(٩١) أنظر فرانك هولكويست: «Defending Peasant Political Space in Independent Africa» في: «Canadian Journal of African Studies 14» العدد ١ (١٩٨٠) ص ص ١٥٧ - ١٦٧. أنظر أيضاً نعومي شازان في: «Liberalization, Governance and Political Space in Ghana» (بحث قدم في اجتماع American Political Science Association، أتلانتا، أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩).

(٩٢) التحليل التاغ يستند إلى بحث لـ ڤيكتور أزاريا ون. شازان عنوانه: «Disengagement from the State in Africa: Reflection on the Experience of Ghana and Guinea» في «Comparative Studies in Society and History 19» عدد: ١ ص ص ١٠٦ - ١٣١. أنظر أيضاً دراسة كاترين نيويري: «Survival Strategies in Rural Zaire: Realities of Coping With Crisis» في مجموعة

نزونغولا ــ نتالاجا: «The Zaire Crisis: Myths and Realities» (ترينتون: منشورات العالم الثالث ١٩٨٦) ص ص ٩٩ ــ ١١٢.

(٩٣) روبـــن كـــوهـــين: «Resistence and Hidden Forms of Consciousness Amongst African Workers» في: «Review of African Political Economy 19» (١٩٨٠) ص ص ٨ ــ ٢٢.

(٩٤) أنظر بيار ميتلين: «Activities informelles et economies urbaine: Le cas de L'Afrique noire» في: «Le Mois en Afrique 223-224» (١٩٨٤) ص ص ٥٧ ــ ٧١.

(٩٥) إحدى أفضل الدراسات للحالة هي بحث سارا بيري بعنوان: «Fathers Work for their Sons: Accumulation, Mobility and Class Formation in an Extended Yoruba Community» (بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٨٥).

(٩٦) كلير روبرتسون: «The Death of Makola and Other Tragedies» في: «Canadian Journal of African Studies 17» عدد: ٣ (١٩٨٣) ص ص ٤٦٩ ــ ٤٩٥.

(٩٧) للإطلاع على أحد الأمثلة أنظر ستيفن ج. بانكر: «Bagisu Agricultural Innovation and Political Organization in the Ugandan Crisis»

(دراسة قدمت في Twenty Fourth Annual Meeting of the African Studies Association بوسطن، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٣).

(٩٨) أنظر غوران هايدن، «No Shortcuts To Progress: African Development Management in Perspective»

(بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٨٣)، على صفحات مجلة: «Development and Change» تمت مناقشة ما أشار إليه هايدن من حقّ للخروج من المناطق الريفية. أنظر نيلسون كاسفير:

«Are African Peasants Self-Sufficient?» في: «Development and Change 17» (١٩٨٧) ص ص ٣٣٥ ــ ٣٦٧؛ ومقالة غوران هايدن: «The Anomaly of African Peasantry»

في العدد نفسه من المجلة، ص ص ٦٧٧ ــ ٧٠٥؛ وتبادل الآراء بين ليونيل كليف وغايفن ويليامز وغوران هايدن في «Development and Change 18» (١٩٨٧). من أجل تحليل لهذه الكتابات أنظر ن. شازان:

«State and Society in Africa: Images and Challenges» في مجموعة روتشيلد وشازان: «The Precarious Balance» ص ص ٣٢٥ ــ ٣٤١.

(٩٩) روي برايسورك: «Self-Reliance in Unexpected Places» في «Geneve-Afrique 20» (١٩٨٢) ص ص ٥٦ ــ ٦٤.

(١٠٠) جانيت ماكغافي: «Economic Disengagement and Class Formation in Zaire»

في مجموعة روتشيلد وشازان: «The Precarious Balance» ص ص ١٧١ ــ ١٨٨. أنظر أيضاً نيلسون كاسفير في:

«State, Magendo, and Class Formation in Uganda» في: «Journal of Commonwealth and Comparative Politics 21» عدد ٣ (١٩٨٣) ص ٩٩ و١٠١.

(١٠١) كارين باربر: «Popular Arts in Africa» في «African Studies Review 30» العدد ٣ (١٩٨٧) ص ٤.

(١٠٢) ترينس أ. راينجر: «Religious Movement and Politics in Sub-Saharan Africa»

دراسة قدمت في: ACLS/SSRC Joint Commitee on African Studies -

Twenty-Eight Annual Meeting of the African Studies Association, (نيو أورليانز، تشرين

الثاني/ نوفمبر ١٩٨٥).

(١٠٣) فريد م. هايورد: «A Reassessment of Conventional Wisdom About The Informed Public: National Political Information in Ghana»

في: «American Political Science Review 10» العدد ٢، (١٩٧٦)؛ ص ص ٤٣٣ ــ ٤٥١.

(١٠٤) مارغريت پايل: «Nigerian Politics: The People's View»

(لندن: كاسّيل، ١٩٧٦)؛ ص ١٨٥.

(١٠٥) للإطلاع على بعض النماذج المبكِّرة، أنظر أوتو كلاينبيرغ وماريتّا زاڤالّوني في:

«Nationalism and Tribalism Among African Students»

(باريس، يونيسكو ١٩٦٩)؛ ومجموعة كينيث پريويت:

«Education and Political Values: An East African Case Study»

(نيروبي: East African Publishing House، ١٩٧١). من أجل تحليل أكثر حداثة، أنظر ديرك بيرغ ــ شلوسّير:

«Modes and Meaning of Political Participation in Kenya» في: «Comparative Politics 14»

عدد ٤ (١٩٨٢) ص ص ٣٩٧ ــ ٤١٦.

(١٠٦) نعومي شازان: «An Anatomy of Ghanian Politics: Managing Political Recession, 1969-1982)

(بولدر: منشورات ويستڤيو) ص ص ١٣٩ ــ ١٤٥.

(١٠٧) أنظر دونالد روتشيلد أيضاً لبحث في المعطيات الغانيّة:

«Comparative Public Demand and Expectation Patterns: The Ghanian Experience»

في: «African Studies Review 22» عدد١ (١٩٧٩) ص ص ١٢٧ ــ ١٤٧.

(١٠٨) روبرت پرايس: «Politics and Culture in Contemporary Ghana: The Big-Man Small-Boy Syndrome»

في: «Journal of African Studies 1» عدد ١ (١٩٧٤) ص ص ١٧٣ ــ ٢٠٤.

(١٠٩) أنظر كالاغي: «Culture and Politics in Zaire» ص ص ٥٠ ــ ٥١؛ وص ص ٧٦ ــ ٧٧.

(١١٠) ساندرا ت. بارنز: «Patrons and Power: Creating a Political Community in Metro Politan Lagos»

(بلومينغتون: منشورات جامعة إنديانا ١٩٨٦) ص ص ٢٠١ ــ ٢١٩ خصوصاً.

(١١١) فريد م. هايورد: «Correlates of National Political Integration: The Case of Ghana» في «Comparative Political Studies 7» العدد ٢ (١٩٧٤)، ص ص ١٦٥ ــ ١٩٢. و:

«Rural Attitudes and Expectations About National Government: Experiencs in Selected Ghanian Communities»

في: «Rural Africana 18» (١٩٧٨) ص ص ٤٠ ــ ٥٩.

(١١٢) للإطلاع على معطيات تؤيد هذه النقاط أنظر بحث ن. شازان: «Political Culture and Socialization in Politics: A Ghanian Case»

في: «Review of Politics 40» العدد ١ (١٩٧٨)؛ ص ص ١٢ ــ ١٧.

(١١٣) پولين هـ. بايكر: «Seeds of Radicalism Among an Aspirant Elite»

في مجموعة يوكندي ك. داماتشي وهانز ديتر سييل:

«Social Change and Economic Development in Nigeria»

(نيويورك: پرايغر، ١٩٧٣) ص ص ١٩٤ ــ ١٩٦. أنظر أيضاً مارغريت پايل: «The Common

Man's Reaction to Nigerian Urban Government»

في «African Affairs 74» العدد ٢٩٦ (١٩٧٤) ص ص ٣٠٠ ـ ٣١٣.

(١١٤) من أجل دراسة مسهبة أنظر جون بايدن:

«Religion and Political Culture in Kano»

(بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٧٣).

(١١٥) بيري، «Fathers Work for Their Sons» ص ٨٣؛ يعتبر أن هذا الوضع يؤدي إلى توظيفات غير مثمرة.

(١١٦) دايـفـيـد لايـتـين: «Hegemony and Culture: Politics and Religions Change Among the Yoruba»

(شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو ١٩٨٦) ص ص ١٨١ ـ ١٨٢.

(١١٧) كارين هانسن، «The Black Market in Lusaka, Zambia» (دراسة قدمت في اجتماع American Anthropogical Association كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٦) هذه الدراسة تظهر بشكل مقنع حدود التعدّي.

(١١٨) بايار: «Civil Society in Africa»؛ ص ١٢٥.

(١١٩) شازان «Politics and Society in Contemporary Africa»؛ ص ٧٤.

(١٢٠) ادموند ج. كيلر: «Education, Ethnicity and Political Socialization in Kenya»
في «Comparative Political Studies 12» العدد ٤ (١٩٨٠) ص ص ٤٤٢ ـ ٤٦٩. أنظر أيضاً ن. مولّر، وميشيل أ. سليغون والتر توران: «Education, Participation and Support for Democratic Norms»
في: «Comparative Politics 20» العدد ١ (١٩٨٧) ص ص ١٩ ـ ٣٣.

(١٢١) جون دون: «The Politics of Representation and Good Government in Africa»
في مجموعة شابال: «Political Domination in Africa» ص ص ١٥٨ ـ ١٧٤.

(١٢٢) مارتن كيلسون: «Anatomy of African Class Consciousness» في مجموعة أ. ل. ماركوفيتز: «Studies in Power and Class in Africa»
(لندن: منشورات جامعة أكسفورد، ١٩٨٧) ص ص ٥٠ ـ ٦٦.

(١٢٣) أنظر دين ماكهندي: «A Measure of Harmony/ Disharmony in a One - party State»
في: «Journal of Developing Areas 17» (١٩٨٣) ص ص ٣٣٧ ـ ٣٤٨.

(١٢٤) جوناثان باركر، «Local Central Relations: A Perspective on the Politics of Development in Africs»
في: «Canadian Journal of African Studies 4» العدد ١ (١٩٧٠) ص ص ٣ ـ ١٦.

(١٢٥) أنـظـر مـيـتن هـيـبر: «Extremely «Strong State» and Democracy: the Turkish Case in Comparative and Historical Perspective
(دراسة قدمت إلى: Workshop on Condition for Democratization, القدس، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٥).

(١٢٦) للإطلاع على انتقاد قاسٍ لسياسة زائير، اللّامركزية أنظر نيو بيري: «Survival Strategies in Rural Zaire»

(١٢٧) هارفي غليكيمان: «Reconstituting Political Ideology in Africa»،
دراسة قدمت في Tweenty - Ninth Annual Meeting of the African Studies Association مديسون، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٦)، في الدراسة ككلّ، ولمعرفة نموذج معين أنظر لاري دايموند:

«Issues in the Design of a Third Nigerian Republic»

في: «African Affairs 86» العدد ٣٤٣ (نيسان/ أبريل ١٩٨٧) ص ص ٢٠٩ ـ ٢٢٦.

(١٢٨) جمهورية غانا: «The Learch for True Democracy in Ghana» (أكرا: Information Service Department، ١٩٨٥) هذه الدراسة تتناول نموذجاً واحداً. أنظر أيضاً جبرين ابراهيم: «The Political Debate and the Struggle for Democracy in Nigeria»

في: «Review of African Political Economy 37» (١٩٨٦) ص ص ٣٨ ـ ٤٨.

(١٢٩) لاري دايموند ودنيس غالفن:

«Sub-Saharan Africa»

في مجموعة روبرت ويشون: «Democracy World Survey, 1987» (بولدر: ناشرو لين رينر ١٩٨٨).

(١٣٠) جون لونسدايل: «Political Accountability in African History» في مجموعة شابال: «Political Domination in African» ص ص ١٢٦ ـ ١٥٧.

(١٣١) هذا تصرف برأي دايفيد لايتين بأن: «النظرية الجيدة في الثقافة السياسية يجب أن تشكل جزءاً أساسياً من أية نظرية في الدولة» «Hegemony and Culture» ص ١٧٤.

(١٣٢) المشاركون في مجموعة لاري دايموند وخوان لينز وسايمور مارتن ليبسيت: «Democracy in Developing Coutries: Africa»

(بولدر: ناشرو لين رينر ١٩٨٨) يؤكدون هذه النقطة.

(١٣٣) ريتشارد سكلار: «Developmental Democracy» في: «Comparative Studies in Society and History 29» العدد ٤ (١٩٨٧) ص ص ٦٨٦ ـ ٧١٤.

(١٣٤) أنظر نعومي شازان: «Democratic Fragments: Africa's Quest for Democracy» في مجموعة س. ن. أيزنشتاد: «Democratization and Change» (لاهاي: إ. ج. بريل، ١٩٩٠).

الفصل الثالث
النخبة السياسية والثقافة الديموقراطية السياسية في تركيا

أرغون أوزبيودن

تُعتبر تركيا إحدى الدول المحظوظة في العالم الثالث بالنسبة لكمية ونوعية المعلومات التي جُمعت فيها حول النخبة. بعد البحث الهام الذي قام به فريدريك و. فراي حول النخبة البرلمانية التركية، والذي غطّى الفترة ما بين ١٩٢٠ و١٩٥٧ بكثير من التفصيل[١]، واصل باحثون آخرون النهج نفسه في العمل فتناولوا دراسة النخبة السياسية حتى العصر الراهن[٢]. كما أن هناك أيضاً دراسات عديدة حول النخبة البيروقراطية، لكنّ عدد الدراسات يصبح أقل بكثير فيما يختصّ بالنخبة العسكرية. وقد ركّزت معظم هذه الدراسات حول خصائص الخلفية الاجتماعية لمعظم فئات النخبة، ولم تتطرّق عادة إلى مواقف هذه الفئات وقيمها. ولأنّ هذا الفصل يهدف إلى التركيز على المواقف الديموقراطية للنخبويين في الدولة وقيمهم في هذا الإطار، سيكون من الضروري إضافة كل المعطيات التجريبيّة ذات البيئة التاريخية والتي يجب أن تكون أكثر إنطباعية.

لقد قيل، وهذا صحيح، إنّ

«السياسة التركية، في كافة الأغراض الرئيسية، كانت، حتى فترة متأخرة، سياسة «النخبة». على غرار معظم المجتمعات النامية الأخرى، كانت الأدوار في الدراما السياسية موزعة على ممثلين من النخبة، وعلى مؤسسات نخبوية وأطر مدينية نخبوية. فالعناصر الشعبية كانت مستبعَدَة بسبب طبيعة الثقافة وتوزّع الموارد وتخطيط الحكّام... إنه... لا يزال ممكناً تحليل قدر كبير من الدفع في السياسة التركية بالتركيز على النخبة السياسية ـ بالرغم من أن هذه النظرة سوف تصبح على الأرجح غير وافية أكثر فأكثر في المستقبل»[٣].

نُخَبُ الدولة في التقليد السياسي العثماني ــ التركي

يرجع بروز الآراء والميول السياسية عند النخبة في تركيا إلى تاريخ هذه النخبة وثقافتها. وقد اتفق بالفعل كافة المعنيين بالسياسة التركية على أن الامبراطورية العثمانية تكاد تكون مثالاً في كتاب مدرسي للدولة الموروثة. كانت السلطة محصورة بين يدي ملك استبدادي (السلطان) يحكم بمساعدة جهاز بيروقراطي عسكري كبير. وكان أفراد هذا الجهاز، أي الضباط في البلاط وفي الجيش، والموظفون المدنيون، و«علماء الدين» يشكّلون الطبقة الحاكمة. ولم يكن لسائر المجتمع، من «رعايا» مسلمين وغير مسلمين أي دور في الحكم. إلى جانب هذا الانقسام الحادّ بين الطبقة الحاكمة والمحكومين تضاف مقوّمات أخرى جعلت السلطان سيداً بلا منازع على انطبقة الحاكمة نفسها. وأحد هذه المقوّمات يتمثل بنظام «التجنيد» الذي فرض التطوّع الدوري على أبناء الرعايا المسيحيين. كان هؤلاء يصنّفون في مرتبة العبيد ويدرّبون من أجل خدمة الدولة. وبما أن هؤلاء العبيد يصبحون قانونياً ملكاً للسلطان ــ فهو يتحكّم بأرواحهم ويستطيع أن يصادر ممتلكاتهم بدون إجراءات قانونية ــ لم يكونوا في موقع يجيز لهم تحدّي نفوذه. بالإضافة إلى أن انتزاعهم من بيئاتهم الاجتماعية السابقة حال دون أن تظهر في الأقاليم عناصر راسخة محلياً تتمتع بقدر من الاستقلالية.

يشكل النظام العثماني للتملّك الاقطاعي للأرض مقوّماً ثانياً، له أثره أيضاً في المحافظة على سلطة مركزية قوية تشمل الأقاليم المترامية الأطراف في الامبراطورية. هذا النظام جعل الدولة المالك الأصلي لكافة الأراضي، وحدّد حقوق ولاة الاقطاعيات (Sipahi) بجمع الضرائب والإشراف على الفلاحين في نطاق سلطتهم. وكان يُفترض في والي الاقطاعية، لِقاء هبة الأرض، أن يعمل على تجنيد وتدريب وإعالة فرقة محلية من الجنود تنضمّ إلى سائر الجيوش في زمن الحرب. تُعتبر الاقطاعيات هبة من الحكومة المركزية، وهذه الأخيرة تستطيع أن تستعيدها عند الضرورة. إضافة إلى ذلك، فإن الاقطاعيات الكبرى تُعدّ امتيازات من حق الحكم ولم تكن تُمنح بالتالي إلاّ بشكل مؤقت. وهكذا فإن ولاة الاقطاعيات ينتمون إلى طبقة من موظفي الدولة ولم يكونوا بالأحرى أرستقراطيين بالوراثة عندهم قواعد مستقلة من النفوذ في الأقاليم.

باختصار، تعتبر الامبراطورية العثمانية قريبة للغاية من نظام الاستبداد الشرقي، من دون نظام اقطاعي قابل للمقارنة مع النظام الذي عرفته أوروبا الغربية؛ ومن دون أرستقراطية وراثية، وتنظيم كنسيّ مستقلّ وطبقة تجار قوية أو نقابات للحرفيين؛ ومن دون مدن تطبق الحكم الذاتي، وبطبقة حاكمة قوامها العبيد[٤]. أيّ نوع من الثقافة السياسية أنتجت هذه التركيبة؟ ربما كان العنصر الأهم في هذه الثقافة إحترام السلطة السياسية والافراط في تقديرها. طالما أنّ الدولة العثمانية كانت مستقلّة إلى حدّ كبير عن القوى الاجتماعية بمعنى

أن السلطة السياسية كانت مفصولة عن العلاقات الطبقية المحدّدة إقتصادياً؛ ومن النتائج الطبيعية لاحتدام السلطة أنّه يفترض بأفراد الطبقة الحاكمة خدمة «الدولة» أكثر مما يفترض ذلك في أية فئة اجتماعية أخرى. والعنصر الثالث في هذه الثقافة هو أن النظام الاجتماعي دينيّ الأصل، وهو بالتالي غير قابل للتغيير. كان واجب السلطان المحافظة على هذا التراتب باعطاء الناس المراكز الاجتماعية الملائمة لهم. وأخيراً، السلطة السياسية، مع أنها مطلقة، كان يجب أن تُمارس بعدل وبهدف تعزيز الرفاهية العامة. هذه الفكرة الأخيرة أضفت على الدولة العثمانية ـ التركية طابعها الأبوي، في النظرية أكثر منه في التطبيق ـ ومن اللافت أن فئات الشعب، إلى جانب الطبقة الحاكمة، بدت مقتنعة بالطبيعة الأبوية للدولة، كما يدلّ التعبير الشعبي «دولة الأب» (devlet baba)[٥].

نظراً لبنية الدولة العثمانية ذات الدرجة العالية من المركزية، وأساليب التأهيل الاجتماعي القوية في مدارس القصر التي قامت بتدريب المجندين من العسكريين والموظفين الإداريين، والأثر البالغ للإسلام، لا يعود مُستهجناً إحراز ذلك المستوى العالي من التوحُد في نظرة النخبة. ويبدو بالفعل أن هذا التوحد والتقليد الرّاسخ لخدمة الدولة، قد لعبا دوراً أساسياً في النهوض السريع للامبراطورية العثمانية. في القرن الثامن عشر، ترافق السقوط التدريجي للنظام الاقطاعي وضعف الحكم المركزي مع تمكّن بعض الوجهاء المحلّيين من اللجوء إلى الاستقلال بمقاطعاتهم. ويبدو أن تأثير الوجهاء المحليين بلغ ذروته في أوائل القرن التاسع عشر، عندما أجبروا السلطان محمود الثاني على توقيع دستور عام ١٨٠٨، ينصّ على «الاعتراف بشرعية الحقوق الإقطاعية والمناطق المستقلّة ـ في الامبراطورية العثمانية»[٦]. إلاّ أن مفهوم المشاركة في السلطة بين الحكومة المستقلّة والقوى المحلية كان غريباً جداً عن التفكير السياسي العثماني. وبالفعل وقّع محمود الثاني الدستور على مضض، ولم يتردّد في وضع حدّ لاستقلالية الوجهاء عندما تمكن من إحياء السلطة المركزية. منذ ذلك الحين وحتى الخمسينات (في هذا القرن) ظلّ الوجهاء المحليون تابعين في النفوذ السياسي بوضوح للنخبويين في الدولة المركزية.

إن ما يهمنا أكثر، في سياق البحث، هو تمزّق الوحدة القديمة للنخبة، الذي بدأ أيضاً منذ أوائل القرن التاسع عشر إلى جانب حركة الإصلاح أو التحديث في الامبراطورية. كانت الهزائم المتتالية على أيدي القوى الأوروبية قد أقنعت السلاطين أن السبيل الوحيد لانقاذ الدولة هو البدء باصلاحات تحديثية، في الحقل العسكري أولاً، ثمّ في سائر الحقول. وقد أيّد السلاطين المصلحين في عملهم هذا عددٌ صغيرٌ من الموظفين الذين اطّلعوا على الأفكار الأوروبية. من المتوقّع أن يكون هذا قد تسبّب بردّ فعل العناصر الأكثر تقليدية في نخبة الدولة. لم تتحرك هذه المعارضة لأسباب دينية وحسب، بل وبدافع الخوف، من أن الاصلاحات سوف تقوّض أسس سلطتها ومركزها في الدولة. إن القسط الأوفر من التاريخ

العثماني في القرن التاسع عشر يمكن تأويله فعلياً كصراع بين أفراد النخبة؛ صراع بين الجناح الإصلاحي والجناح المحافظ في أوساط نخبة الدولة. وقد تمكّن البيروقراطيون والضبّاط العسكريون من فرض سيطرتهم تدريجياً على جهاز الدولة. وفيما كانوا يقومون بذلك، وطدوا نفوذهم الخاص والمتزايد في مواجهة السلاطين. في مرحلة «تركيا الفتاة» (١٩٠٨ ـ ١٩١٨) «توصّل هؤلاء إلى تدبير الأمور بأنفسهم من خلف ستار دخاني من الاصلاحات الدستورية. كانت ثورة تركيا الفتاة بشكل جزئي انتصاراً للأنتلجنسيا البيروقراطية الحديثة على القصر»[٧].

وهكذا فقد كانت السياسة بوضوح سياسة النخبة في القرن الأخير من حكم الامبراطورية العثمانية، مع أن الدلائل الأولى لتدخل الجماهير في السياسة، كالنشاط الحزبي ـ السياسي والحملات الانتخابية والاستحشاد الجماهيري، يمكن ملاحظتها في مرحلة تركيا الفتاة. إلاّ أن سيطرة النخبة كانت قوية لدرجة أن برنارد لويس يقول:

«كان لا يزال هناك إقرار وتسليم بأن الحكم في تركيا إمتياز مقصور على نخبة من المحترفين، يحتفظون بكافة حقوق وواجبات السياسة، بما في ذلك المعارضة. لذلك فإن روّاد الإصلاح الثوري كانوا من بين موظّفي الدولة؛ في المدارس ـ معاقل تنشئة النخبة المدنية والعسكرية، والتي كانت تحظى برعاية خاصة من السلطان نفسه ـ بدأت بذور الثورة تبذر»[٨].

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، ظهر انقسام جديد في النخبة الرسمية، إلى جانب الانقسام بين الاصلاحيين والمحافظين. في هذا الانقسام وقف الليبراليون أو الدستوريون ضدّ مؤيدي الاصلاح في الحكم المطلق من فوق. وعلى الرغم من أن الفريقين كانا يسلمان بالتحديث وكانا بذلك مختلفين عن التقليديين، فسرعان ما وجد الليبراليون أنفسهم أمام معضلة سوف تواجهها أجيال عديدة من المحدثين في المستقبل: أراد الليبراليون أن يكون لهم برلمان كمصدر بديل وحديث للشرعية. لكنهم أدركوا بسرعة أن اتحاداً بين العناصر التقليدية داخل الوسط القديم والقوى المحلية المحيطة بالمركز، قد يهدّد بسهولة الحركة الإصلاحية في ظلّ نظام من الانتخابات الحرة والتنافس. وهنا يكمن أحد أبرز أسباب المفارقات والغموض في وجهات نظر تركيا الفتاة حول الديموقراطية. ومثل هذا الغموض ورثته الجمهورية الكمالية، كما سنبيّن أدناه.

نُخَبُ الدولة في المرحلة الكمالية (١٩٢٠ ـ ١٩٥٠)

على الرغم من أن الجمهورية الكمالية تعتبر غالباً إنحرافاً جذرياً عن الماضي العثماني، يكشف البحث الدقيق عن وجود الكثير من الصلات الهامة بينهما. يشير راستو بتبصّر، على سبيل المثال، إلى:

«إن تحويلاً في المحتوى الثقافي في هكذا مدى وسرعة تحقّق من خلال درجة ملحوظة من الاستمرارية في القيادة السياسية والنهج السياسي. من مميّزات النمط التدرّجيّ للتطور السياسي في تركيا أن النخبة السياسية تغيّرت بشكل متطرف في الفترات التي كانت فيها المؤسسات السياسية تخضع لتغير بسيط (على سبيل المثال من ١٩٠٨ إلى ١٩١٨ ومنذ ١٩٥٠)، وأن المؤسسات السياسية في تركيا كانت تتعرّض لإعادة تشكيل واسعة النطاق (من ١٩١٩ وحتى ١٩٢٥) فيما ظلّت تركيبة النخبة كما هي من حيث الأساس»[٩].

ربما يكون عامل الاستمرارية هو استمرارية سيطرة نخبة الدولة. يشير راستو أنّ ٩٣٪ من ضبّاط الأركان العامة في الامبراطورية و٨٥٪ من موظفيها المدنيين واصلوا ممارسة وظائفهم في تركيا بعد انهيار الامبراطورية العثمانية[١٠]. وكما كانت حركة تركيا الفتاة بإمرة موظفين (من البيروقراطيين ومن ضباط الجيش)، كذلك كانت «الجمعيات التشريعية» ذات الحزب الواحد في الجمهورية. أظهر فراي (Frey) أن الموظفين الرسميين شكلوا حوالى نصف أعضاء البرلمان في كافة الجمعيات التشريعية الأحادية الحزب من سنة ١٩٢٠ وحتى ١٩٤٧ (الجدول).

تشكّل الجمعية التشريعية الأولى التي انتخبت عام ١٩٢٠ استثناءً جزئياً، لأن ضرورات «حرب التحرير» أجبرت الكماليّين على اختيار عدد كبير نسبياً من الوجهاء المحليين والزعماء الدينيين. ولكن بعد إحراز النصر في الحرب تمكن الكماليون من تعزيز موقعهم ووصل التمثيل الرسمي في الجمعية التشريعية إلى ذروته في دورتيْ ١٩٢٣ و١٩٢٧، فيما أخذ الفريق الديني يضعف بسرعة.

حدث التغيّر الثاني المهم في ١٩٤٦، مع إدخال المنافسة بين الأحزاب المتعدّدة. وبالرغم من أن «حزب الشعب الجمهوري» (RPP) فاز في دورة ١٩٤٦، كان هناك هبوط ملحوظ في نسبة تمثيل الموظفين الرسميين قابله ارتفاع في عدد النواب الحرفيين أو المستثمرين. صار هذا النزوع أكثر وضوحاً في «الجمعية التشريعيّة التاسعة» مع وصول «الحزب الديموقراطي» المعارِض (DP) إلى السلطة بأغلبية ساحقة في ١٩٥٠، وعُزل الجمهوريون عن مناصبهم بعد حوالى ثلاثة عقود من توليهم الحكم. بموازاة هذه التغيرات في البنية المهنيّة للجمعية التشريعية، نستطيع أيضاً أن نتبيّن تغيراً لافتاً في درجة الانتماء المحلّي عند البرلمانيين (كما تمّ قياسها بالنسبة المئوية لعدد النواب المولودين في منطقة الدائرة الانتخابية التي يمثلون). انطلاقاً من معدل عالٍ نسبياً سنة ١٩٢٠، ينخفض الانتماء المحلي بحدّة في سنوات حكم الحزب الواحد ليعود إلى الارتفاع ثانية مع سياسة تعدُّد الأحزاب. يلاحظ فراي أن «التغيرات في طبيعة «حزب الشعب» نفسه في السنوات الأخيرة من مرحلة حكم الحزب الواحد، بشّرت

ما يقوم به النواب من عمل، والنواب المولودون في مناطق الدوائر الانتخابية التي يمثّلون، والجمعية التشريعية الوطنية، ١٩٢٠ ــ ١٩٥٤ (بالنسبة المئوية)

	العمل					الجمعية التشريعية				
	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠
	١٩٢٠	١٩٢٣	١٩٢٧	١٩٣١	١٩٣٥	١٩٣٩	١٩٤٣	١٩٤٦	١٩٥٠	١٩٥٤
موظفون رسميون[أ]	٤٣	٥٤	٥٤	٤٥	٤٨	٤٧	٤٧	٣٦	٢٢	٢١
حرفيّون	١٨	٢٠	٢٢	٢٢	٢٤	٢٧	٣١	٣٥	٤٥	٤٤
إستثمار[ب]	١٩	١٤	١٦	٢٢	١٩	١٩	١٦	٢٤	٢٩	٢٩
في المجال الديني	١٧	٧	٤	٣	٣	٢	١	١	١	١
أعمال أخرى[ج]	٤	٤	٥	٧	٥	٥	٤	٣	٤	٥
النواب المولودون في مناطق الدوائر الانتخابية التي يمثّلون	٧٢	٦٤	٥٥	٥٦	٤١	٤٧	٤٩	٦٦	٦٨	٧١

المرجع: مُستقى مع بعض التعديل من كتاب فريدريك و. فراي: The Turkish Political Elite (كامبريدج، منشورات MIT، ١٩٦٥)، ص ١٨١ و١٩٠.

أ . من بينهم موظفو الحكومة والضبّاط العسكريون والمعلمون.

ب . يقوم بهذا العمل أشخاص يعملون في التجارة والزراعة والصَّيْرفة.

ج . بما في ذلك رجال الصحافة.

بمزيد من التغيرات مع سيطرة «الحزب الديموقراطي» على «الجمعية التشريعية التاسعة» عام ١٩٥٠. يتكوّن لدى المرء انطباع بأن هذه المعطيات حول تصاعد الضغوطات تؤدي تدريجياً إلى تآكل بنية، وهذه البنية تظهر في البداية مقاومة ضعيفة نسبياً ثم تتصدّع، فيتمّ تدعيمها، لكنها لا تلبث أن تنهار كلياً في جلبة مذهلة ومدوّية»[11].

وعند الرجوع إلى سنوات حكم الحزب الواحد، تشير المعطيات حول الأوضاع الاجتماعية للنخبة المذكورة أعلاه، إلى هيمنة واضحة للنخبة من الموظفين الرسميين في تلك الفترة. وبالإضافة إلى استمرارية خصائص الأوضاع الاجتماعية عند النخبويين السياسيين، ورثت الجمهورية أيضاً عن المرحلة العثمانية وجهة نظر نخبوية إلى أبعد حدّ. في ظلّ هذا «التقليد البيروقراطي المسيطر» إعتبر النخبويون من الموظفين أنهم خَدَم مخلصون لدولة أعلى منهم ومستقلة عن المجتمع، وأنّهم وحدهم القيّمون على المصلحة العامة، وأوّل العاملين على التحديث. إن المبدأ الكمالي للتثوير (inkilapcilik) يعني في ما يعني، أن الكادرات الثورية (في الحالة التركية الموظفون الرسميون التحديثيون) من حقّها، كما من واجبها، أن تحمل مسؤولية التغيير الكلّيّ للمجتمع، بالنسبة لكمال أتاتورك: «لكلّ مجتمع تصوّره الجماعيّ. وإذا لم يكن دائماً واضحاً أو مفسّراً، لا يجوز الاستنتاج بأنه غير موجود، لأنه في الواقع موجود دائماً... الثوريون الفعليون هم الذين يعرفون كيف يكتشفون الأولويات الحقيقية في روحية ووعي الناس الذين يودّون قيادتهم في ثورة من التقدّم والتجديد»[12]. وبذلك تكون وظيفة الكادرات الثورية إكتشاف «التصوّر الجماعي» للمجتمع وتوضيحه وهداية الناس إلى سبيل التقدم. من هذا المنظور لم تكن السياسة عمليةً تُوفّق بين المطالب والمصالح المختلفة عند الفئات الاجتماعية وتجمع بينها، بل عملية اكتشاف لما هو أفضل بالنسبة للمجتمع بأسره[13].

إنطلاقاً من هذه النقطة يصبح من الممكن التساؤل عمّا إذا كانت وجهة نظر النخبة هذه تتوافق مع مبادىء كماليّة أخرى كالتوجّه الشعبيّ والسيادة الوطنية. كانت المبادىء الشعبية بالفعل موضع اهتمام خلال الفترة الكمالية كلّها، وقد تبوأت مسألة السيادة الوطنية مقاماً رفيعاً في دستوري ١٩٢١ و١٩٢٤. ليس من السهل التوصّل إلى إجابة على هذا التساؤل. وسوف يُقال إنّ تناقضات كهذه متأصلة في صلب النظرات الكمالية للديموقراطية، وأنها تقطع شوطاً بعيداً في تفسير العديد من المفارقات الظاهرة في الآراء السياسية التركية، في الفترة الكمالية وبعدها.

لقد أُشير في المرحلة الكمالية إلى التوجّه الشعبيّ في ثلاثة أطر مختلفة، غالباً ما كانت متزامنة. كان الإطار الأول سيادة الشعب أو حكم الشعب؛ والثاني المساواة أمام القانون ورفض امتيازات الفئة والعائلة؛ والثالث تصوّر تكافلي للمجتمع يعتبر أن الأمة التركية «لا تتألف من طبقات بل من فئات متضامنة، وعاملة، متكافلة. هذه نسخة تركية عن الأفكار

التضامنية التي أعلنها السياسي الراديكالي الفرنسي ليون بورجوا وعالم الاجتماع إميل دوركهايم»[١٤]. كان للتوجه الشعبي في هذا الإطار عناصر قوية سابقة في مرحلة تركيا الفتاة، خصوصاً في أفكار ضيا غوكالب (Zia Gökalp)، الزعيم الايديولوجي لحزب تركيا الفتاة. غوكالب، وهو من أتباع دوركهايم، عرّف التوجه الشعبيّ على النحو التالي: «إذا كان المجتمع يتألف من عدد معين من الطبقات، فهذا يعني أنه لا يقرّ بالمساواة. إن التوجه الشعبي يهدف إلى القضاء على الفروقات الطبقية وعلى استبدالها بتركيبة اجتماعية تتألف من فئات عاملة متكافلة فيما بينها. بتعبير آخر، نستطيع تلخيص التوجّه الشعبي بالقول: ليست هناك طبقات، بل هناك مهن»[١٥]. على نحو مماثل كان أتاتورك يعبّر غالباً عن تصوّره بأن المجتمع التركي لا يتألف من طبقات اجتماعية متخاصمة لها مصالح متضاربة، بل من فئات عاملة تحتاج إلى بعضها البعض ولها مصالح متوافقة. وقد توصّل إلى أن «حزب الشعب الجمهوري» ليس ممثلاً لطبقة اجتماعية معينة بل للشعب التركي بأسره»[١٦]. إنّ الغموض في مبدأ التوجّه الشعبيّ وفي الاستخدام المتزامن له في مجالات شتى يمكن رؤيته بأفضل صورة من خلال التعريف الذي وضعه برنامج «حزب الشعب الجمهوري» (RPP) والذي تبناه «مؤتمر الحزب الرابع» في أيار / مايو ١٩٣٥:

> «الأمة هي مصدر الإرادة والسيادة. يعتبر الحزب أن من مبادئه الهامة استخدام هذه الإرادة والسيادة لضبط الأداء المناسب لواجبات المواطنين المشترك تجاه الدولة، وواجبات الدولة تجاه المواطن. نحن نعتبر الأفراد الذين يقرّون بالمساواة المطلقة أمام القانون، والذين لا يعترفون بأية امتيازات لأي فرد أو عائلة أو طبقة أو جماعة... نعتبرهم شعبيين. قد يكون أحد أهم مبادئنا أننا لا نعتبر شعب الجمهورية التركية مؤلفاً من طبقات مختلفة، بل هو مجتمع منقسم إلى فئات مهنية مختلفة حسب متطلبات تقسيم العمل بالنسبة للفرد وللحياة الاجتماعية للشعب التركي. المزارعون، الحرفيّون والعمال، والكادحون، والذين يمارسون المهن الحرّة، والصناعيون، والتجار، والموظفون الحكوميون، هؤلاء يشكلون المجموعات الرئيسية للعمل التي يتألف منها المجتمع التركي. إنّ هدف حزبنا... صون الترتيب الاجتماعي والتضامن بدلاً من النزاع الطبقي وترسيخ التوافق في المصالح»[١٧].

وهكذا فإن التوجه الشعبي في إطار التضامن والتوحّد لا ينسجم مع الديموقراطية الليبرالية والتعدّدية، ولكن التوجه الشعبي في إطار السيادة الشعبية وحكم الشعب يشكل حافزاً ديموقراطياً. على الرغم من أن الالتزام بمبدأ السيادة الشعبية لم يمنع قيام نظام حكم الحزب الواحد، فالحقيقة أن أيّ عنصر في عقيدة «حزب الشعب الجمهوري» (RPP) لا يعطي تبريراً لاستمرار نظام حكم كهذا. وكما يقول دوفيرجيه (Duverger): «لم يكن نظام حكم

الحزب الواحد في تركيا قائماً أبداً على أساس عقيدة الحزب الواحد. لم يعترف النظام رسمياً بالاحتكار، ولم يقم بمحاولات لتبريره من خلال وجود مجتمع لاطبقي، أو من خلال الرغبة في القضاء على الصراع البرلماني والديموقراطية الليبرالية. لقد كان دائماً في موقف حرج بسبب الاحتكار ويكاد يخجل منه. إنَّ نظام الحزب الواحد التركي كان معذّب الضمير»[١٨]. كان يُدافع عن هذا النظام باعتباره تدبيراً مؤقتاً لحماية الثورة لا كنظام دائم أو مثاليّ يليق بالأمّة التركية. وقد جرت محاولتان (في ١٩٢٤ و١٩٣٠) لاختبار وجود الأحزاب المعارضة. مع أنّ هاتين التجربتين لم تعمّرا طويلاً، لكن مجرد القيام بمثل هذه المحاولات له مغزى كبير[١٩]. وأخيراً، من المستحيل أن نفهم الانتقال السلميّ ما بين ١٩٤٥ و١٩٥٠، إلى نظام التعدّد الحزبي من دون العودة إلى «الدافع الديموقراطي في نظام الحكم الكمالي»[٢٠].

لم تكن المرحلة الكمالية مرحلة سيطرة نخبة الدولة بلا منازع، أو أنها اعتمدت وجهة نظر النخبة فحسب، بل كانت تتصف أيضاً بأن النخبويين وصلوا فيها إلى درجة عالية من الوحدة. إنَّ النزاع النخبويّ بين العناصر الأكثر راديكالية والأكثر محافظة في صفوف الموظفين الرسميين الثوريين، الذي ساد خلال «حرب التحرير» وبعدها مباشرة، قد حُلّ بشكل حاسم لمصلحة الراديكاليين في أواسط العشرينات[٢١]. بعد ذلك، توحّدت فعلياً شرائح مختلفة في النخبة الرسمية (عسكريون وبيروقراطيون ومثقّفون وبرلمانيون وحزبيون) تحت قيادة كمال أتاتورك، يتملّكها الاحساس بأنها تحمل مهمة تغيير المجتمع التركي وتحديثه. إخترقت وجهة النظر المستقبلية عند النخبة والبيروقراطيين جهاز الدولة بأسره، وقد أشار أحد المراقبين إلى ذلك بقوله: «حتى عام ١٩٥٠ كان هناك نوع من النقابة المغلقة للموظفين الحكوميين الرسميين، الذين كانوا عند قيامهم بدور السياسيين، يقرّون قوانين يتولّون مع زملائهم تنفيذها كبيروقراطيين»[٢٢]. كما أشار تلميذان من تلامذة البيروقراطية التركية إلى أنّ «خلال المرحلة الكمالية، أخذت النخبة الرسمية تعتاد على نفوذ لا منازع له تقريباً، وعلى مكانة اجتماعية رافقت ذلك النفوذ. لقد كان «حزب الشعب الجمهوري» بيروقراطياً؛ واندمجت السلطة البيروقراطية والسياسية بنسبة كبيرة فأقامتا جهازاً لفرض إرادة الموظفين الرسميين على الشعب»[٢٣].

لكن من ناحية ثانية، أدّى نجاح الجهود الكمالية في التحديث وما رافقه من تمايز في المجتمع إلى ظهور نخبة مضادة أو بديلة في الوقت المناسب. كانت هذه النخبة تتألف من رجال أعمال وتجّار وحرفيين ووجهاء محليّين. ومع أن هؤلاء كانوا ملتزمين أيضاً بالتحديث، فقد اختلفوا عن النخبة الكمالية الرسمية في خصائص الخلفية الاجتماعية التي ينتمون إليها، وفي وجهة نظرهم غير الرسمية وغير المعنيّة بالدولة والمجتمع. مع إقرار المنافسة الانتخابية الحرّة عام ١٩٥٠، وصلت إلى السلطة هذه النخبة السياسية البديلة والجديدة، منظّمة في

«الحزب الديموقراطي» (DP)، وقد تمكنت بسهولة من تحريك القوى المحيطة كالفلاحين والطبقات المدينية الأكثر تدنّياً. وهكذا، يمكن وصف انتخابات ١٩٥٠ على أنها انتصار للمحيط على الوسط، أي على طبقة الموظفين. أوْجز فراي على نحو بارع معنى هذا التغيير وتضميناته في السياسة التركية:

«ينتهي معظم التاريخ السياسي في هذه المرحلة بضعف الموظفين الرسميّين ووصول فريق الحرفيين والمستثمرين إلى «الجمعية التشريعية الوطنية الكبرى». الوجه الجديد في السياسة التركية هو المحامي أو التاجر، الذي حلّ محلّ الجندي والبيروقراطي في قمة السلطة الرسمية... بعد أن كان النواب في الأساس فئة من النخبة الوطنية، معنية بالتطور الذي يحفظ الوطن، صاروا تجمّعاً من السياسيّين المحليّين، معنيّ بالمصالح المحلية والسياسية الأكثر مباشرة... إن النزاع الرئيسي في السياسة التركية المعاصرة... هو النزاع بين المتبقّين من النخبة الوطنية، الذين انضموا بشكل أساسي إلى حزب الشعب أو أنهم يؤيّدونه (ربما فعلوا ذلك حتى فترة متأخرة)، وبين الصّنف الجديد من السياسيين المحليين، الذين انضموا بشكل أساسي إلى الحزب الديموقراطي وإلى الحزب الذي خلفه. وقد تمكن رجال السياسة المحليون اليوم من تشكيل نسبة تمثيلية عالية في كافة الأحزاب السياسية، ووصلوا حتى إلى فرض سيطرتهم عليها. رجال السياسة الوطنيون، الذين يتمتعون بدعم خارجي قوي من بعض العسكريين والبيروقراطيين وبشكل عام من المفكرين، يريدون مواصلة التطوير المكثّف في تركيا في ظلّ مراقبة مركزية قوية في الإطار السياسي الذي يبدو مناسباً. إنهم يحبّذون بذل تضحيات كبرى في الاستهلاك والارتياح في الوقت الراهن لكي يتم التوظيف في تأسيس أمّة أقوى وأهمّ تصنيعاً في المستقبل. إنهم يميلون، كأسلافهم الكماليّين، لأن يكونوا مفكرين وموظفين رسميين في مقاربتهم للعمل السياسي حتى ولو لم تعد الصفة الرسمية طاغية في مهنهم. السياسيون المحليون، على عكس ذلك، يميلون أكثر بكثير إلى إرضاء التوقّعات المحليّة مباشرة، كوسيلة لإحراز النفوذ السياسي وعن اقتناع بذلك في الوقت نفسه. إنهم يسعون إلى التأكيد على روح المبادرة المحلية والتجارة الحرة، والتقليل من حدّة القيود الدينية وإلى تفسير الديموقراطية بما يعود بالفائدة على المصالح المحليّة»[٢٤].

توتّر بين نخبة الدولة والنخبة السياسية

من النتائج المباشرة للتحوّل إلى النظام المتعدّد الأحزاب في تركيا تمزّق الوحدة الكمالية

داخل النخبة و«انبعاث نزاع حاد بين أفراد النخبة»[٢٥]. زالت الوحدة التي كانت تجمع بين النخبة السياسية، والتي مثلها «الحزب الديموقراطي» (DP)، وبين أفراد النخبة من الموظفين الرسميين الذين شدّتهم روابط إيديولوجية وعاطفية قوية إلى «حزب الشعب الجمهوري» (RDP). حكومة «الحزب الديموقراطي» (DP) حاولت «انتزاع بيروقراطية» المجتمع انسجاماً مع برنامجها، وقد قاومت النخبة من الموظفين ذلك بحدّة. كان هذا الرفض في نظر زعماء «الحزب الديموقراطي» يشكّل عائقاً لا مبرّر له لإرادة الأمّة، لكن البيروقراطيين، من ناحية ثانية، اعتبروا أنّ من واجبهم حماية (المصلحة العامة) من سياسيين «غير مؤهّلين ومجرّدين من المبادىء» انتخبتهم أكثرية «جاهلة». ورأوا في استخدام أموال الدولة لغايات المحسوبية السياسية تبديداً لا يُغتفر للثروة العامة. كما أنهم عبّروا عن قلقهم العميق للموقف اللاّمبالي لحكومة «الحزب الديموقراطي» (DP) من «تطبيق القانون»، وعن تساهلها في الوقت نفسه بالنسبة للنشاطات الدينية، الذي يُعدّ بالنسبة لهم خيانة للوصيّة الكماليّة بالعلمانية. كانوا مستائين من الضغوطات السياسية التي تمارسها التنظيمات الحزبية المحلية، لأنهم لم يتعوّدوا ذلك في مرحلة سلطة الحزب الواحد.

بالإمكان وصف مرحلة الحزب الديموقراطي (DP) (١٩٥٠ ـ ١٩٦٠) بأنها مرحلة «انتزاع بيروقراطية» المجتمع التركي. لم تفقد نخبة الموظفين الرسميين ما كانت تتمتع به من تفوّق تمثيلي في البرلمان ومن ارتباطها العميق بالنخبة السياسية فحسب، بل تدنّى بشكل حادّ أيضاً مُجمل ما كان لها من نفوذ ومنزلة واعتبار وضمانة ودخل. يظهر التدنّي في منزلة المهن البيروقراطية بوضوح في استطلاع لرأي مجموعة من الطلاب الثانويين عام ١٩٥٩. نصف عدد الطلاب تقريباً صنّف المهن الحرّة على أنها الأعمال الأكثر احتراماً، ولكن ١٢ في المئة فقط اعتقدوا أن العمل في المجالين الحكومي والسياسي معاً تنطبق عليه هذه الصفة، و١٠ في المئة غيرهم صنّفوا على هذا النحو المهن العسكرية. كانت نسبة الذين توقّعوا أن يمارسوا مهنة بيروقراطية أو عسكرية حتى أقل من ذلك بكثير: ٧ في المئة في كل مجموعة[٢٦]. كما دلّ استطلاع للرأي أجري عام ١٩٥٦ أن مستوى الاقتناع بالعمل كان الأكثر تدنياً في وزارة الداخلية (٣٢ في المئة فقط مرتاحون له) بالمقارنة مع وزارة المالية (٥٥ في المئة) ووزارة الخارجية (٨٩ في المئة) والأجهزة الحكومية الجديدة اللاّمركزية (٩١ في المئة). ومن الواضح أن هذا مردّه إلى أن الموظفين الرسميين في وزارة الداخلية (حكام وحكّام مقاطعات) يكونون على صلة مباشرة بالناخبين، وبذلك يتعرّضون لضغوطات سياسية أقوى بكثير مما يتعرّض له بيروقراطيون غيرهم. وفي هذا الاستطلاع سُئل في الواقع حكام المقاطعات ما إذا كانوا يتعرّضون لتدخل سياسي يمكن اعتباره مؤذياً في إدارة الشؤون العامة. وقد توزّعت الاجابات على النحو التالي: ١٤ في المئة أجابوا «غالباً»؛ ٣٨ في المئة «أحياناً»؛ ٤٠ في المئة «نادراً»؛ و٨ في المئة لم يعطوا جواباً[٢٧]. هناك تدنٍ مماثل يمكن ملاحظته أيضاً

في مستويات الدخل عند البيروقراطيين والضباط العسكريين. بيّنت إحدى الدراسات أنه ما بين ١٩٥٢ و١٩٥٧، انخفضت القدرة الشرائية عند الموظفين المدنيين ما بين ٤٣ و٦٩ في المئة[٢٨]. أخيراً، عمدت الجمعية التشريعية في ظلّ هيمنة «الحزب الديموقراطي» (DP) إلى إصدار قوانين تخوّل الحكومة أن تفرض على الموظفين المدنيين في المناصب العليا (بما في ذلك القضاة) تقاعداً مبكّراً، ومنعت حتى المراجعة القضائية في هذه الأحكام، وبذلك زعزعت بحدّة الضمانة الوظيفية للبيروقراطيين.

في هذه الخلفية من التوتر المستمر، من السهل تفسير مدى سيطرة وحدّة المشاعر السلبية عند البيروقراطيين تجاه حكومة «الحزب الديموقراطي». في الواقع، يمكن اعتبار الانقلاب العسكري، عام ١٩٦٠، الذي أطاح بحكومة منديريز ردّ فعل من نخبة الموظفين الرسميين، عسكريين ومدنيين على حدّ سواء، إزاء الضعف الذي أصاب سلطتهم ومكانتهم واعتبارهم في المجتمع التركي. من الصعب أن نجد تفسيراً للسهولة التي نفذت فيها مجموعة صغيرة من ضباط صغار في السن نسبياً هذا الانقلاب، بدون الرجوع إلى مستوى الحدّة في المشاعر. بعض المقتطفات من مقابلات أجريت مع المحرّضين على الانقلاب، والذين نظموا أنفسهم في إطار «لجنة الوحدة الوطنية»، تدل على المناخ السياسي الذي كان سائداً عام ١٩٦٠: «أنا مقتنع بأنّ الإصلاحات [التي قام بها أتاتورك] تراجعت في الفترة الماضية. وهذه في الواقع الكارثة الكبرى» (الجنرال غورسيل). «كانت ثورة ٢٧ أيار / مايو انتفاضة للجيل الحالي الذي تدرب على الروحية الثورية لأتاتورك، والذي أراد حماية وانقاذ ثورة أتاتورك العظيم من أولئك الذين عملوا في السنوات العشر الأخيرة على إضعافها وتحطيمها بسبب تعطّشهم للسلطة»، (المقدّم كابيباي). «بعد ١٩٥٠ رأيت بأسى أنهم [أي زعماء الحزب الديموقراطي] كانوا ينحرفون عن الطريق المتحضّر الذي رسمه أتاتورك من أجل تطوير الأمة التركية، وأن الأمة كانت تتخلّف... في كافة الميادين»، (الكولونيل يورداكولر). «إنها خيانة» لاصلاحات أتاتورك، (النقيب سولمايزر). الديموقراطيون «جرّوا البلاد إلى كارثة في المجالين الاقتصادي والاجتماعي... أخذوا يبدّدون الأموال بشكل غير معقول. خلال عشر سنوات أصبحنا أفقر دولة في العالم»، (الرائد إركانلي). «الفساد في الدولة والانحطاط الاجتماعي اللذان كانا يزدادان تفاقماً، حجبتهما وأخفتهما سياسة جشعة تهدف إلى فرض هيمنة فئة تحت ستار التطور الاقتصادي»، (المُقدّم م. كايلان)[٢٩].

في فترة إنقلاب ١٩٦٠ وبعدها مباشرة، يمكن ملاحظة درجة كبيرة جداً من التوحّد بين مختلف فئات نخبة السلطة التي تدنت منزلتها أثناء فترة حكم «الحزب الديموقراطي» (DP). نفّذ الانقلاب، كما هو مشار أعلاه، مجموعة صغيرة من ضباط الجيش من ذوي المراتب المتوسطة، وقد لاقى تأييداً واسعاً وحماسياً داخل صفوف العسكريين عموماً، وبين البيروقراطيين المدنيين، وفي أوساط المفكرين. وإثر الانقلاب، عُهد بمهمة وضع مخطط

لدستور ديموقراطي جديد إلى لجنة من الأساتذة الجامعيين، وهذا التكليف هام ومعبّر. وعندما تبيّن بعد بضعة أشهر أن مجموعة كهذه لا تستطيع تمثيل الرأي العام كما ينبغي، عندئذٍ فقط، قررت «لجنة الوحدة الوطنية» في ٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٦١ تشكيل «جمعية تأسيسية» للقيام بهذه المهمة.

لم تكن «الجمعية التأسيسية» هيئة منتخبة من قِبل الشعب. «لجنة الوحدة الوطنية» شكّلت المجلس الأول في هذه الجمعية ذات المجلسيْن التشريعييْن. والمجلس الثاني، «مجلس المندوبين»، ضمّ أعضاء تمّ انتخابهم بشكل غير مباشر إلى جانب مندوبين من مختلف المؤسسات التي من بينها الحزبان السياسيان الموجودان (كان الحزب الديموقراطي قد حُلّ)، والسلطة القضائية والجامعات وجمعيات المحامين والاتحادات العمالية وغرف التجارة والصناعة، واتحادات الفلاحين والصحافة وغيرها. سيطر على «مجلس المندوبين» أعضاء «حزب الشعب الجمهوري» (RPP) ومَنْ تعاطف معهم، فيما كان مؤيدو «الحزب الديموقراطي» مُبعدين بشكل عام عن عملية إعداد الدستور.

«الدستور التركي لعام ١٩٦١» الذي وضعته «الجمعية التأسيسية»، وأقرّه الاستفتاء العام في ٩ حزيران/ يونيو ١٩٦١، عكس القيم السياسية الرئيسية واهتمامات نخبة الدولة. وهكذا فإن الدستور، من ناحية أولى، أفسح المجال واسعاً أمام الحريات المدنية، ومنح حقوقاً إجتماعية شاملة. ومن ناحية ثانية، عكس ارتياباً من السياسيين ومن الجمعيات المنتخبة، إذ أنشأ جهازاً فاعلاً للضبط والتوازن ليضع حدّاً لسلطة مثل هذه الهيئات. وقد اشتمل جهاز الضبط على القيام بمراجعة قضائية لدستورية القوانين؛ وعلى تعزيز المحاكم الإدارية واعطائها سلطة مراجعة كافة قرارات الادارات التنفيذية؛ وجعل السلطة القضائية مستقلّة؛ وإنشاء مجلس ثانٍ في «الجمعية التشريعية»؛ وتحسين ضمانات العمل للموظفين الحكوميين وللقضاة على وجه الخصوص؛ وإعطاء استقلالية إدارية هامة لبعض الإدارات العامة كالجامعات وشركة الإذاعة والتلفزيون. كان يؤمل من ذلك موازنة سلطة الهيئات المنتخبة بشكل فاعل مع السلطة القضائية وغيرها من الادارات البيروقراطية، وأن تشكّل الحريات المدنية الموسّعة حديثاً إلى جانب الحقوق الاجتماعية بداية لتطور تدريجيّ لمجتمع تعدّدي وديموقراطي أصيل.

نحو تسوية

لم تختف بوادر التوتر بين نخبة الدولة والسياسيين المنتخَبين مع صدور دستور ١٩٦١، في الانتخابات التي أجريت عام ١٩٦١، برزت ثلاثة أحزاب («حزب العدالة»، و«حزب تركيا الجديدة»، و«حزب الفلاحين الجمهوري الشعبي»)، وأخذت تتنافس للحصول على تأييد الناخبين الديموقراطيين سابقاً. «حزب الشعب الجمهوري» (RPP)، حزب نخبة الدولة، لم ينل سوى ٣٦،٧ في المئة من مجموع الأصوات. «حزب العدالة» (JP)، بعد فترة من

عدم الاستقرار ومن تشكيل حكومات ائتلافية، تمكن من تكريس نفسه وريثاً رئيسياً «للحزب الديموقراطي» (DP). وقد فاز في انتخابات عام ١٩٦٥ بحوالى ٥٣ في المئة من مجموع الأصوات وبالنسبة نفسها من مقاعد «الجمعية الوطنية». في ١٩٦٩، حقّق «حزب العدالة» (JP) انتصاراً ثانياً بفوزه بالأغلبية المطلقة من مقاعد «الجمعية» وبنسبة ٤٦،٥ في المئة من مجموع أصوات الناخبين، وهذا المعدّل أقلّ نسبياً مما أحرزه سابقاً. وبذلك تكون تركيا نجحت، وللمرة الثانية، في إقامة حكم مستقرّ ومنتخب من عامة الناس.

لكنّ التوتر ظلّ ماثلاً بين الجانبين في هذه المرحلة. كانت العناصر الأكثر راديكالية في القوات المسلّحة غير مرتاحة لنتائج انتخابات ١٩٦١. وقام الكولونيل تالات أيديمير، قائد المدرسة الحربية، بمحاولتين إنقلابيتين في ١٩٦٢ و١٩٦٣، تمّ تطويقهما بصعوبة، والفضل في ذلك يرجع بشكل رئيسي لوجود عصمت إينونو في رئاسة الحكم، ممّا أعاد الطمأنينة لمعظم الضبّاط. وحتى بعد فشل محاولتي أيديمير واصل القادة العسكريون نشاطهم السياسي، وقد أدّى ذلك أخيراً إلى «انقلاب بموجب مذكّرة» في ١٢ آذار/مارس ١٩٧١، كما سنبين فيما يلي:

كان «حزب العدالة» (JP) بدوره متأرجحاً في موقفه من دستور ١٩٦١. كان حريصاً على العمل بوضوح ضمن حدود الدستور، وقد انتقد فيه الجوانب التي أعطت، حسب رأيه، سلطات إضافية للأجهزة البيروقراطية والقضائية. وطالب «حزب العدالة» أيضاً بسلطة تنفيذية أقوى. آراء سيلال بايار، الذي عُزل عن منصبه كرئيس للجمهورية في عهد «الحزب الديموقراطي» (DP)، كانت بالنسبة لهذا الأمر أكثر منهجية وتطرّفاً. اعتبر بايار أنّ دستور ١٩٢٤ كان أكثر انسجاماً مع المبدأ الكمالي الذي ينصّ على السيادة المطلقة للأمة، لأنّه جمع السلطة كلّها في «الجمعية الوطنية» باعتبارها الممثل الوحيد للأمة التركية. فيما أدخل دستور عام ١٩٦١، من ناحية ثانية، طرفينْ جديديْن في عملية ممارسة السيادة الوطنية: الجيش ورجال الفكر. وهو بذلك عكس فقدان الثقة بالهيئات المنتخبة وشكّل رجوعاً إلى المبدأ العثماني للحكم الثلاثي (القصر والجيش والمدارس الدينية)[٣٠]. لا شك في أنّ هذه الآراء السلبية حول دستور ١٩٦١ نجمت عن استبعاد الديموقراطيين بشكل كلّي تقريباً عن عملية إعداده، كما نجمت أيضاً عن كونهم حزب الأغلبية «المألوف» في الخمسينات والستينات، وقد عبّروا بالتالي عن استيائهم من الحدود التي فُرضت على الجمعيات المنتخبة.

على الرغم من ذلك هناك مؤشرات قوية تدل على أن التوتر بين نخبة الدولة و«حزب العدالة» (JP) بوصفه حزباً للأغلبية، كان آخذاً في التناقص في الستينات. كانت حكومة «حزب العدالة» (JP) تعامل القوات المسلحة باهتمام واحترام أكثر بكثير من حكومة «الحزب الديموقراطي» (DP). إن «مجلس الأمن الوطني»، هيئة استشارية أنشئت بموجب دستور ١٩٦١، وهي تضمّ وزراء معيّنين وبعض القيادات العليا في القوات المسلحة؛ وقد أعطى

هذا المجلس العسكريين مجالاً شرعياً للمشاركة في وضع سياسة الأمن الوطني. كما شكّل انتخاب رئيسين للجمهورية كانا في القيادة العسكرية سابقاً (الجنرال غورسيل عام ١٩٦١ والجنرال سوناي عام ١٩٦٦) عاملاً مطمئناً لكثير من الضباط. وأخيراً طرأت تحسينات ملحوظة في الستينات على رواتب الضباط وما يضاف إليها من تقديمات. ومع أن فئة راديكالية قوية داخل القوات المسلحة كانت لا تزال مستاءة من حكم «حزب العدالة» (JP) وسياسته المحافظة بشكل رئيسي، إلاّ أن نشاطها التآمري لم يحظ بتأييد القيادة العسكرية العليا. هؤلاء الضباط الراديكاليون، الذين شعروا بالخيبة بعد الانتصارات الانتخابية المتلاحقة «لحزب العدالة» (JP)، كانوا يهدفون إلى تأسيس حكم عسكري طويل الأمد، يقوم بإصلاحات اجتماعية جذرية. وفي الواقع كانت المذكرة العسكرية في ١٢ آذار/ مارس ١٩٧١، التي أجبرت حكومة «حزب العدالة» (JP) على الاستقالة، إجراءً نفّذته القيادة العسكرية العليا في اللحظة الأخيرة لاحباط انقلاب راديكالي. بعد أيام من صدور المذكرة، كان معظم الضباط الراديكاليين قد أحيلوا بصورة معجّلة إلى التقاعد أو صُرفوا من الخدمة، وبذلك تعزّز موقع القيادة العسكرية الأكثر محافظة. لم يُقدم ما سُمّي بنظام ١٢ آذار/ مارس على حلّ البرلمان وعلى تولي زمام الحكم مباشرة. أعلن بدلاً من ذلك عن تشكيل «هيئة عليا» أو حكومة تكنوقراطية بقيادة سياسي عريق من «حزب الشعب الجمهوري» (RPP)، هو البروفسور نيهات إريم. وكانت سياسة الحكومة غير الحزبية، والتي حظيت بدعم قوي من القوات المسلحة من وراء الكواليس، أكثر انسجاماً مع الخط الفلسفي المحافظ «لحزب العدالة» (JP). والتعديلات التي أدخلت على الدستور وأُقِرّت في ١٩٧١ و١٩٧٣ تعكس بنحو خاص رغبة «حزب العدالة» (JP) في تعزيز السلطة التشريعية وتقليص بعض الحريات المدنية التي اعتبرت مسؤولة عن بروز التطرّف السياسي والعنف.

كما أنّ بوادر التسوية بين النخبة من السياسيين والنخبة من البيروقراطيين، كانت أكثر وضوحاً من ذلك. قام ليسلي روس ونورالو روس بإجراء مقابلات مع عيّنة من النخبة الإدارية في تركيا في ١٩٥٦ و١٩٦٥، ولاحظا اختلافات هامة بين نتيجتي التقريرين. مقابل ٤٠ في المئة من خرّيجي ١٩٤٩ ـ ١٩٥٢ من كلية العلوم السياسية الذين أعلنوا عن ارتياحهم في وظائفهم سنة ١٩٥٦، أبدى ٦٠ في المئة من هذه المجموعة نفسها ارتياحهم في ١٩٦٥. وعلى نحو مماثل، أعلن ٦١ في المئة من الموظفين الرسميين الشبّان (خرّيجو ١٩٥٨ ـ ١٩٦١ الذين لم تتم مقابلتهم عام ١٩٥٦) أنهم كانوا راضين عن أعمالهم.

وتشير نتائج الاستطلاع الذي قام به روس وروس إلى هبوط ملحوظ في التدخل السياسي الواضح. على سبيل المثال، من بين حكام المقاطعات الذين أبدوا عدم ارتياحهم في وظائفهم، إشتكى ٤٩ في المئة من التدخل السياسي المبالغ فيه سنة ١٩٥٦، ولم تتجاوز

نسبة هؤلاء ٣٤ في المئة سنة ١٩٦٥. وبعين أولئك الذين استفادوا من ترقيات هامة في ذلك الوقت، كان معدل الارتياح في العمل أعلى بكثير (٦٣ في المئة) والتدخل السياسي الملحوظ أقل بكثير (٢٢ في المئة) ممّا صوّره أولئك الذين استمرّوا في رتبة حاكم مقاطعة.

ومن اللافت أن المشاركين في الاستطلاع سنة ١٩٦٥ عبّروا أيضاً عن القليل من العداء للسياسيين ورجال الأعمال. وهكذا فإن أعلى نسبة بينهم (٤٦ في المئة) اعتبروا أن المواطن يفيد وطنه على أفضل وجه حين يكون رجل أعمال، ونسبة ٢٠ في المئة قالوا إن هذا يتحقّق في ممارسة الوظائف السياسية. ويستنتج روس ورُوس أنّ «رجال الأعمال والسياسيين ـ وهما الفئتان الأعنف والأكثر نجاحاً في تحدّيهما للطبقة الرسمية التركية بسلطتها التقليدية ومرتبتها العالية ـ أن هاتين الفئتين تقدمان أكبر إسهام في تطوير الدولة التركية. وقد تمّ تصنيف الإداريين الحكوميين في مرتبة ثالثة ضئيلة القيمة، ولم يحاول أي شخص تقريباً توجيه كلمة طيبة يثني فيها على العسكريين»[٣١].

يجب أن لا يُعتبر هذا التغير ناجماً عن أيّ تحسّن طرأ على مركز أو مكانة أو فعالية أو أجور الموظفين المدنيين في الستّينات. على العكس من ذلك، تشير المعلومات في الفترة الأخيرة إلى أن الوظائف الحكومية لا تزال بشكل عام، متدنية الرواتب وقليلة الشأن حتى هذا اليوم. وفي استطلاع قام به عمر بوزكورت عام ١٩٧٨ لعيّنة تمثل الموظفين المدنيين في تركيا، تبيّن أن الجزء الأكبر من هؤلاء (٤٢ في المئة) لم يستطيعوا الحصول على وظائف أخرى، وكان هذا سبب اختيارهم للالتحاق بوظيفة حكومية. وأشار ٤٠،٦ في المئة غيرهم إلى ضمان العمل، و٦،٢ في المئة فقط إلى مكانة العمل. أما الإحساس بالارتياح للسلطة أو للراتب أو لجاذبية العمل فلم يصرّح به أحدٌ تقريباً. وأعطى أيضاً ٥٢،٨ في المئة تقييمات سلبية لأعمالهم؛ و٢٨،٥ في المئة أعطوا تقييمات إيجابية، فيما عبّر ١٨،٤ في المئة عن لامبالاتهم. ٢٨،٥ في المئة فقط ممن شاركوا في الاستطلاع كانوا يعتقدون أن العمل في وظيفة مدنية جدير بالاحترام أكثر من سائر الأعمال؛ وكان ٧١ في المئة يعتقدون من ناحية ثانية أن الموظفين المدنيين جديرون بأن يُخصّوا بهذا القدر من الاحترام[٣٢].

ولأن شيئاً من التحسّن لم يطرأ على الوضع العام للموظفين المدنيين منذ ١٩٦٠، لا بدّ إذاً من تفسير انخفاض حدة التوتّر بينهم وبين النخبة السياسية بعوامل منهجية. قال روس وروس إن:

«عدة عوامل لعبت على ما يبدو دوراً في تقليص النزاع البيروقراطي ـ السياسي ما بين ١٩٥٦ و١٩٦٥. ربما كانت تجربة السياسيين في إطار التدخل العسكري ساهمت في انخفاض حدّة التعارض في الشؤون الإدارية. ويبدو أنّ الصدمة السيكولوجية التي ارتبطت بنهاية عهد السيطرة البيروقراطية كان تمّ تجاوزها مع حلول عام ١٩٦٥. وقد يكون البيروقراطيون صاروا أكثر

تعوّداً على أساليب القيادة المحلية في ١٩٦٥ مما كانوا عليه في ١٩٥٦... فنتج عن ذلك ازدياد في التفاهم المتبادل بين السياسيين والبيروقراطيين. وربما يكون التسليم بأهمية العمل المشترك قد حلّ محلّ بعض العداء على المستوى المحلي... إذا أُخذ بعين الاعتبار الدور المركزي الذي لعبه التنازع البيروقراطي ـ السياسي في الصيغ الأخيرة للسياسة التركية، تصبح نتائج هذا البحث ذات أهمية بالغة بالنسبة للنظام السياسي»[٣٣].

إذا كانت مرحلة ما بعد ١٩٦٠ قد عرفت توجّهاً توافقياً، تدريجياً، بين النخبتين السياسية والبيروقراطية، فقد أخذ الضعف أيضاً ينال فيها من وحدة النظرة المستقبلية عند نخبة الموظفين الرسميين. لا بدّ من التذكير هنا أن العسكريين والبيروقراطيين والمفكرين حافظوا على وحدة نظرتهم في الخمسينات وتعاونوا بشكل وثيق في انقلاب ١٩٦٠. إلاّ أن المناخ الأكثر ليبرالية الذي ساد بفضل دستور ١٩٦١، جعل المثقفين والبيروقراطيين أكثر تعرّضاً للتأثر بايديولوجيات سياسية مختلفة. وعلى الرغم من أن الكمالية كانت لا تزال تشكّل إرثاً فكرياً قوياً، فقد توقّفت عن كونها العنصر الموحّد لنخبة الموظفين، لأنها كانت بنحو خاص مثاراً للتأويلات المختلفة والمتعارضة. علاوة على ذلك فإن الروابط بين العسكريين والبيروقراطيين والمفكرين أخذت تتآكل بسبب التغيّر الاجتماعي الحاصل، كما بيّنت نتائج الاستطلاع المذكور أعلاه بين أفراد من النخبة الإدارية عام ١٩٦٥؛ عند سؤال المشاركين: «في أي مجال من هذه المجالات يستطيع المواطن أن يخدم وطنه على نحو أفضل؟» أشار واحد منهم فقط إلى الخدمة في المجال العسكري[٣٤]. كما أنّ المعاملة القاسية للمفكرين (من أساتذة وكتّاب وصحافيين وسواهم) في فترتيّ التدخل العسكري سنة ١٩٧١ و١٩٨٠، كانت أسلوباً بعيداً عن التعاون العميق الذي جمع بين الفئتين في سنة ١٩٦٠.

من بين قطاعات نخبة الدولة، يبدو أن القطاع العسكري وحده حافظ على وحدته الداخلية خلال المرحلة كلها، بالرغم من ملاحظة بعض بوادر الشقاق والتسييس في صفوفه في الستينات والسبعينات[٣٥]. إن عزلة العسكريين النسبية عن الاستقطاب السياسي والانقسام في تلك الفترة تبدو ناجمة عن مؤثرات اجتماعية قوية للغاية داخل صفوف القوات المسلحة التركية. وقد أجرى صحافي تركي معروف، هو محمد علي بيراند، بحثاً تحليلياً وافياً حول تلك العوامل الاجتماعية و«العقل العسكري» الناتج عنها. يشير بيراند إلى أن غالبية الضباط يعتبرون أن السياسيين عموماً يعطون الأولوية للمصالح الشخصية أو الايديولوجية الحزبية على المصلحة الوطنية. ويتوجّب على القوات المسلحة عدم التدخل في السياسة الحزبية، لكن عند تعرّض الوطن أو المبادىء الكمالية للخطر، يصبح التدخل عندئذ واجباً عليها. تركيا تدين بوجودها واستقلالها لأتاتورك ولثورته. لذلك فإن واجب القوات المسلحة حماية مبادىء أتاتورك. تركيا موجودة في محيط دولي معادٍ، وهي بالتالي معرّضة

باستمرار لتهديدات خارجية وداخلية. أكثرية السكان جاهلون؛ وبإمكان رجال السياسة أن يضلّلوهم أو يخدعوهم. الديموقراطية، كما أعلن أتاتورك، هي أفضل صيغة للحكم في تركيا، شرط ألاّ تشكّل المنافسة الديموقراطية خطراً على مبادىء أتاتورك، لأن الجيش في هذه الحالة لا يحق له فقط التدخل بل يصبح هذا واجباً عليه[٣٦]. وفي استطلاع لرأي طلاب من المدرسة الحربية تم اجراؤه بإشراف رسمي، هناك بعض الأدلة المؤيدة للنتائج المذكورة. في هذا الاستطلاع الذي أجري عام ١٩٨٣، تبيّن أن ٦٠،٦ في المئة من الطلاب يعتقدون أن السبب الأكثر أهمية لفشل المؤسسات الحكومية هو غياب الكادرات الحاكمة «الشريفة والمثابرة في عملها»، مما أظهر ارتياباً معيناً من السياسيين. أكثرية الطلاب (٥٥ في المئة منهم) يعتبرون أن أبرز مشكلة يجب أن تحلّ هي مشكلة التعليم، وأن التعليم يجب أن يرتكز إلى مبادىء أتاتورك[٣٧].

وهكذا، على الرغم من أنّ تركيا قطعت شوطاً في إقامة توافق بين السياسيين والنخبة الحاكمة في الستينات، لم يؤد ذلك إلى توازن سليم بين ممارسة بيروقراطية نزيهة ومختصّة وبين السيطرة السياسية التي يقوم بها رجال السياسة المنتخبون. بالنسبة لأواسط السبعينات أشار هيبير إلى أنّ «رغبة النخبة البيروقراطية التركية في الوصاية البيروقراطية» كانت موجودة، وكانت لا تزال أيضاً تؤثر على مقاييس الترتيب الطبقي السياسي في تركيا[٣٨]. إلاّ أن الحكومات الائتلافية في أواسط وأواخر السبعينات ساهمت إلى حد بعيد في تشويه الكفاءة المهنية ووحدة النظرة وروح التضامن عند البيروقراطيين المدنيين. وقد لخّص أحد الباحثين في تلك الفترة هذا الوضع بدقة حين قال:

> «كان كلّ عضو في الائتلاف متورطاً بإسراف في المحسوبية والمحاباة. لم يسبق للموظفين المدنيين أن تعرّضوا في سياق التطور السياسي في تركيا إلى مثل هذا الخلط الاعتباطيّ في المناصب. لم تكتف الحكومات، أو بالأحرى الأحزاب السياسية التي شكلت الائتلاف، بإيصال مؤيديها إلى المراتب العليا في القطاع الوظيفي المدني، إذ شمل الخلط كافة المراتب. إضافة إلى ذلك تم استحداث آلاف المناصب الجديدة. كانت كل وزارة خاضعة تماماً لسلطة حزب من الأحزاب السياسية وكأن الوزارة صارت «مخصّصة» لهذا الحزب السياسي. وكان يشغل المراكز الأكثر أهمية عادة مناضلون ملتزمون ايديولوجياً أو أنصار صريحون وأجلاف. وحتى القطاعات الأكثر حساسية كالشرطة والأمن لم تكن تسلم من هذا الاقتحام الايديولوجي والوظائفي الذي قامت به الأحزاب السياسية للميدان البيروقراطي المدني»[٣٩].

لذلك فإنه عند تنفيذ التدخل العسكري في ١٢ أيلول/ سبتمبر سنة ١٩٨٠، كان القطاع العسكري هو المؤسسة البيروقراطية الوحيدة التي استطاعت، على العموم، حماية

نفسها من عمليات التجزئة والتسلّل والسيطرة التي نفّذتها الأحزاب السياسية. مع وصول العسكريين إلى السلطة، استعادت قيم الوصاية البيروقراطية سطوتها، وتمّ تجسيدها بشكل حاسم في دستور ١٩٨٢.

كان دستور ١٩٨٢، أقلّ ثقة من سلفه «بالإرادة الوطنية» والهيئات المنتخبة والأحزاب السياسية والسياسيين وكافة المؤسسات الاجتماعية المدنية كنقابات العمال والتنظيمات المهنية والجمعيات الطوعية. وإذا كان دستور ١٩٨٢ لجم إلى حدّ ما صلاحيات السلطة القضائية في إعادة النظر في الدعاوى وحجّم استقلالية الجامعات، فإنه لم يقصد بهذا الإجراء تعزيز أدوار الهيئات المنتَخَبة والحكومات المسؤولة على حساب الادارات البيروقراطية. بل كان المقصود تقوية منصب الرئاسة، لأن الذين سنّوا دستور ١٩٨٢ (معظمهم من الضباط العسكريين والبيروقراطيين المدنيين) افترضوا أنّ العسكريين سوف يتولون هذا المنصب فترة طويلة (وبالفعل، فإن الجنرال إيڤرين قائد انقلاب ١٩٨٠، تولى رئاسة الجمهورية حتى تشرين الثاني/ نوفمبر من عام ١٩٨٩). والاختلاف الرئيسي بين مواد دستوري ١٩٦١ و١٩٨٢، أنّ مواد الدستور الأخير تدل على أنّ العسكريين لم تعد لديهم ثقة كبيرة بالإدارات البيروقراطية المدنية، واعتبروا أنها كانت في ذلك الحين تعاني من عمليات التجزئة والتسلّل التي قامت بها الأحزاب السياسية، وأنها معرضة أيضاً للتأثّر بمختلف الأفكار السياسية الراديكالية. لذلك مُنح رئيس الجمهورية سلطات استثنائية هامة لكي يعيّن القضاة في المملكة العليا والإداريين في الجامعات، وهما القطاعان اللذان يتميّزان بحساسية بالغة بالنسبة للعسكريين. باختصار، وُضع دستور ١٩٨٢ لتعزيز القوات المسلحة باعتبارها الوصيّ المطلق على النظام السياسي والحكم فيه أيضاً، وذلك من خلال منصب رئاسيّ مدعوم و«مجلس أمن وطني» مدعوم[٤٠].

تطورات ما بعد ١٩٨٣

وصل «حزب الوطن الأم» (MP) إلى السلطة بعد انتخابات تشرين الثاني/ نوفمبر سنة ١٩٨٣، فانتهت بذلك مرحلة الحكم العسكري التي استمرت ثلاث سنوات؛ وقد واصلت حكومته تنفيذ سياسة «الحزب الديموقراطي» و«حزب العدالة» اللذين سبقاها، وذلك بشكل خاص في رفضها للوسط وللبيروقراطية. لكن أسلوب «حزب الوطن الأم» (MP) في التعاطي مع بيروقراطية الدولة كان في الوقت نفسه ايديولوجياً وذرائعياً أكثر من أسلوب الحزبين السابقين، أسلوب أكثر إيديولوجية، لأنها المرة الأولى التي يعتبر فيها الفكر السياسي التركي أن الحكومة المصغرة والقدر الأقل من التدخل الحكومي في المجال الاقتصادي وتزايد الاستناد إلى القوى التجارية، وتحويل الشركات الاقتصادية العامة إلى قطاع خاص، وتقليص نشاطات الدولة عموماً، أصبحت أهدافاً سياسية واعية وواضحة وأكثر ذرائعية، بمعنى أن

حكومات «حزب الوطن الأم» (MP) حاولت إضعاف بيروقراطية النظام السياسي بطرق غير مباشرة (سوف نعود لشرحها في ما يلي) ولم تستخدم طريقة التطهير، كما حدث في السبعينات، أو الانهماك في تنميق خطابات قاسية معادية للدولة كما فعل زعماء «الحزب الديموقراطي» (DP) في الخمسينات.

كان الحدّ من الروتين البيروقراطي بنداً من أهم ستة بنود تضمّنها البرنامج الانتخابي لحزب الوطن الأم» (MP) في انتخابات ١٩٨٣، وقد حظي على ما يبدو بتعاطف الرأي العام. رئيس الوزراء أوزال، شدّد في برنامج أول حكومة له على هذا الأمر بقوله إنّ «الوظائف العامة يجب أن تُنقذ من الشكليات المفروضة والتفاصيل المعوّقة». وأضاف أن الثقة يجب أن تحلّ محلّ الشك وتكون المبدأ الموجّه للعلاقات بين الأفراد ودوائر الدولة[٤١]. وقد عملت حكومات «حزب الوطن الأم» (MP) بشكل فعلي في السنوات التالية على تعديل أو إزالة الكثير من هذه الشكليات[٤٢].

لكن الحدّ من الروتين البيروقراطي لا يوازي في أهميته الطرق غير المباشرة التي استخدمتها حكومة «حزب الوطن الأم» (MP) لتحجيم مدى تأثير بيروقراطية الدولة في السياسة التركية. وهذه الطرق يمكن تلخيصها على النحو التالي:

● إفساح المجال لمواصلة التجزئة الايديولوجية للبيروقراطية المدنية، والتي كانت قد بدأت في السبعينات. صارت بعض الوزارات، خصوصاً الداخلية والتعليم الوطني، معقلاً للجناح الديني والمحافظ و/أو المغالي في قوميته في «حزب الوطن الأم» (MP)، وقد نجم هذا بشكل جزئي عن الطابع الائتلافي للحزب. إنّ وحدة النظرة المستقبلية عند النخبة البيروقراطية، النظرة الاصلاحية والعلمانية والوصائية في الوسط البيروقراطي القديم كانت عرضة لمزيد من الإضعاف والتجزئة.

● ترك مستوى دخل الموظفين المدنيين ووضعهم عموماً يتدنيان أكثر فأكثر حتى صار شأن الوظيفة المدنية أدنى من أن يقارن بأي عمل تجاريّ أو مهنيّ.

● تمّ استحداث دوائر عامة جديدة يُراعى فيها تطبيق قوانين أكثر مرونة ومعالجة سياسية أكثر سهولة (ومن الأمثلة النموذجية على ذلك: مكتب «السكرتير الثاني» في وزارتي المالية والتجارة الخارجية، و«هيئة الاسكان» و«صندوق الشركة العامة»).

● أُنشيء عدد كبير من «الصناديق من خارج الميزانية» ولم يكن التصرّف باعتماداتها خاضعاً لموافقة البرلمان أو لمراقبة «هيئة المحاسبة».

● صار العديد من المراكز البيروقراطية يُشغل بالتعاقد، وهذا يعني ضمانة أقل في العمل، ورواتب أكثر ارتفاعاً.

● عوضاً عن الارتكاز إلى مبدأ الأسبقية في الوظيفة، إختارت حكومات «حزب الوطن

الأم» (MP) عدداً كبيراً من الإداريين الشبان الأذكياء، ذوي الثقافة الأميركية، والذين ليست لديهم خبرة سابقة في المجال البيروقراطي العام (كان يُشار إليهم على سبيل المزاح، أنهم أمراء أوزال) وجعلتهم رؤساء لبعض الإدارات الحكومية البالغة الأهمية (بما في ذلك «المصرف المركزي») وللمؤسسات الاقتصادية العامة.

● تقليص الاشراف الحكومي على الشؤون الاقتصادية أدى إلى هبوط مستوى نفوذ البيروقراطية العامة بشكل إجمالي.

● في إطار مماثل، كان تحويل بعض السلطات إلى الهيئات المحلية المنتخبة يعني تقليص نفوذ البيروقراطية المركزية[٤٣].

علاوة على ذلك، لم يكن المناخ السياسي العام في البلاد بعد ١٩٨٣ مؤاتياً لتقبّل عقلية بيروقراطية وصائية. ومع العودة إلى التوجّه السياسي الديموقراطي عام ١٩٨٣، صارت هناك موجة عارمة من الاهتمام بالقيم الليبرالية، وتضاعف التأكيد على أهمية المؤسسات الاجتماعية المدنية. واليوم، يبدو أن إجماعاً قوياً يسود بين الأحزاب السياسية وفي المجتمع عموماً للمحافظة على النظام الديموقراطي الذي أُعيد إنشاؤه مجدّداً، وتقويته. لذلك فإن النزوع لجعل بيروقراطية الدولة الوصيّ الوحيد على المصلحة العامة هو اليوم أقلُّ وضوحاً بالمقارنة مع المراحل السابقة. وفي تطوّر مواز وعلى صلة بالتوجه القائم، أُجيز على نحو أكثر اتساعاً تطبيق الاقتصاد الحر، إضافة إلى نشاطات القطاع الخاص. يتناقض هذا الاجراء مع الموقف السلبي السابق من الفئات العاملة في المجال التجاري، كما يلخص طالب من أبناء هذه الفئات المرحلة الممتدة حتى أواسط الستينات:

> «في تركيا يسيئون فهم الأعمال التجارية. يصوّرون رجل الأعمال غالباً بأنه يشتغل في المضاربة، هذا إذا لم يتهموه بأنّه لصّ. كانت الأعمال التجارية عموماً، والبيع بالجملة والمفرق خصوصاً، مصنفة منذ فترة طويلة في مرتبة متدنية وتعتبر بأنها مهن لا يرضى أي تركي محترم ممارستها... لم تعرف تركيا بطلاً عظيماً من رجال الأعمال، ولم يتمكن أي متعهّد من حيازة التقدير الاجتماعي لما يقوم به، ولم يتوصّل أي زعيم من هذا الوسط إلى تولي منصب عام»[٤٤].

هذه التطورات، على الرغم من أنها في المفهوم العام تساعد على تعزيز الديموقراطية في تركيا، لم تؤد إلى تحديد واضح للأدوار بين السياسيين المنتخبين وإلى بيروقراطية مستقرة ومختصّة ذات نهج إجرائي عقلاني (لا مستقلّ) وتوجّه ذرائعيّ. بل أدّت بالأحرى إلى وضع مشوّش تميّز بالنمط الشخصانيّ لحكومة أوزال والمحيطين به، والتغاضي المتكرّر عن القوانين والأنظمة، والتنازع على السيادة بين مختلف الدوائر العامة، وانحدار عام في نوعية

وفاعلية بيروقراطية الدولة. هذا الجمع بين «تحقق الدولة» بدرجة لا تزال عالية وبين الاضعاف الفعلي والتام للجهاز البيروقراطي في الحكومة، يعطي مزيجاً غير مستقر في إمكانيته و«قد ينذر بنمط مؤسساتي سيكون أكثر تقلّباً في المستقبل»(٤٥).

هوامش الفصل الثالث

(١) فريدريك و. فراي، «The Turkisk Political Elite», (كامبريدج: منشورات MIT، ١٩٦٥).

(٢) للإطلاع على «الجمعيات الوطنية» للسنوات ١٩٦١ و١٩٦٥ و١٩٦٩ و١٩٧٣، انظر دراسة فرانك تاشو:
«Parliamentary Elites: Turkey» في مجموعة جاكوب م. لاندو وإيرغون أوزبودون وفرانك تاشو:
«Electoral Politics in the Middle East: Issues, Voters and Elites»
(لندن: كروم هيلم؛ ستانفورد: منشورات مؤسسة هوفر، ١٩٨٠)، ص ص ٢٠٥ ــ ٢٤٢. كما يقدم تاشو أيضاً تصنيفاً مهنياً لأعضاء الهيئة التشريعية عام ١٩٧٧، مع أنه لا يضيفه إلى تحليلاته الأكثر تفصيلية. من أجل الاطلاع على الهيئة التشريعية عام ١٩٨٣، أنظر دراسة إيرسين كالاسيوغلو:
«Elites, Political Culture and the Political Regime in Turkey».
(دراسة قدمت في الاجتماع السنوي لجمعية الدراسات الشرق أوسطية في سان فرنسيسكو، سان فرنسيسكو، ٢٨ تشرين الثاني/ نوفمبر وحتى ١ كانون الأول/ ديسمبر، ١٩٨٤) ص ٦.

(٣) دراسة فريدريك و. فراي «Patterns of Elite Politics in Turkey» في مجموعة جورج لينشوبيسكي: «Political Elites in the Middle East» (واشنطن د.س: مؤسسة American Enterprise، ١٩٧٥) ص ٤٢.

(٤) المقطعان الأخيران يعتمدان على دراسة إيرغون أوزبودون: «Turkey: Crises, Interruptions and Reequilibration» في مجموعة لاري دايموند وخوان لينز وسايمور مارتن ليبسيت: «Democracy in Developping Countries, vol. 3. Asia» (بولدر: ناشرو لين رينّر، ١٩٨٨)؛ ومؤلَف أوزوبودون: «Social Change and Political Participation in Turkey» (برينستون: منشورات جامعة برينستون، ١٩٧٦)، ص ص ٢٥ ــ ٢٩، أنظر أيضاً المراجع المشار إليها.

(٥) يلاحظ أندرو مانغو أن: «التجربة في فنّ الحكم، واحترام الدولة، وأهمية الدولة في الثقافة التركية، كانت جميعاً عوامل مثبتة في تاريخ الجمهورية التركية، جعلتها تتمتع بدرجة من الرصانة السياسية، التي لم تعرفها الدول الجديدة». من بحث بعنوان: «The State of Turkey» في مجلة: «Middle Eastern Studies 13» (أيار/ مايو ١٩٧٧) ص ٢٦٥. حول الثقافة السياسية العثمانية التقليدية، أنظر أيضاً دراسة فرانك تاشو:
«The Political Culture of Kemalist Turkey» في مجموعة جاكوب لاندو «Atatürk and the Modernization of Turkey»، (بولدر: منشورات ويستڤيو ١٩٨٤) ص ص ٥٨ ــ ٦٢؛ ومؤلف س. هـ. دور: «Democracy and Development in Turkey» (نورث هامبرسايد، المملكة المتحدة: منشورات إيوثين، ١٩٧٩)، ص ص ٣٤ ــ ٤٠.

(٦) برنارد لويس: «The Emergence of Modern Turkey» (لندن: منشورات جامعة أكسفورد، ١٩٦٨) ص ٤٤٨.

(٧) دورد: «Democracy and Development» ص ٤٣.

(٨) لويس: «The Emergence» ص ص ١٩٤ ــ ١٩٥.

(٩) دانكورت أ. راستو: «Atatürk as Founder of a State» في: «Professor Dr. Yavuz Abadan'a Armagan» (أنقرة: A.U. Siyasal Bilgiler Fakultesi Yayinlari، ١٩٦٩)، ص ص ٥٦٧ ــ ٥٦٨. أنظ أيضاً راستو: «Turkey: The Modernity of Tradition»، في مجموعة لوسيان و. باي

وسيدني ڤيربا: «Political Culture and Political Development» (برينستون: منشورات جامعة برينستون ١٩٦٥) ص ص ١٩٧ ــ ١٩٨. هناك أيضاً مقالة هامة تشدد على عناصر الاستمرارية في المرحلة العثمانية المتأخرة، وهي مقالة پول دومون: «The Origins of Kemalist Ideology» في مجموعة لاندو: «Atatürk and the Modernization of Turkey» ص ص ٢٥ ــ ٤٤. وحول الاستمرارية بين النخبة العثمانية السابقة والنخبة «الجمهورية» المبكرة، أنظر أيضاً بحث جوزيف س. سيليوويتش: «Elites and Modernization in Turkey» في مجموعة فرانك تاشو: «Political Elites and Political Development in the Middle East» (نيويورك: شينكمان، ١٩٧٥) ص ص ٣٠ ــ ٣١. إلاّ أنه يشير إلى حصول تطوّر توسّعيّ في حقل إمداد النخبة البيروقراطية خلال فترة حكم أتاتورك، وذلك نظراً لازدياد عدد طلاب «مدرسة الخدمة المدنية» (Mulkiye، المصدر الرئيسي للنخبة البيروقراطية) الذين لم يكونوا من أبناء النخبة أو من أبناء الموظفين الرسميين (ص ص ٣١ ــ ٣٢).

(١٠) دانكورت أ. راستو: «The Military: Turkey» في مجموعة روبر إ. وُرد ودانكورت أ. راستو: «Political Modernization in Japan and Turkey» (برينستون: منشورات جامعة برينستون، ١٩٦٤) ص ٣٨٨.

(١١) فراي: «The Turkish Political Elite» ص ص ١٨٠ ــ ١٨٢.

(١٢) «Atatürk'un Söylev ve Demecleri» المجلد ٢، (أنقرة: Turk Inkilap Tarihi Enstitusu Yayinlari، ١٩٥٩) ص ص ١٩٧ ــ ٢١٤.

(١٣) متين هيپير: «Atatürk'te Devlet Düsüncesi» في: «Cagdas Düsüncenin isiginda Atatürk (اسطنبول Dr. Nejat F. Eczacibasi Vakfi Yayinlari ١٩٨٣) ص ص ٢٢١ ــ ٢٢٧. انظر أيضاً. هيپير: «Bürokratik Yönetim Gelenegi» (أنقرة: O.D.T.U. Yayinlari، ١٩٧٤)؛ انظر أيضاً بحث إيلتر توران: «Continuity and Change in Turkish Bureaucracy: The Kemalist Period and After» في مجموعة لاندو: «Atatürk and the Modernization of Turkey» ص ص ١٠٣ ــ ١١٢.

(١٤) دومون: «The Origins» ص ٣١.

(١٥) المرجع نفسه؛ ص ٣٢.

(١٦) المرجع نفسه؛ ص ص ٣٢ ــ ٣٣؛ إيرغون أوزبودون: «Atatürk ve Devlet Hayati» في: «Atatürk Ilkelerive Inkilap Tarihi II, Atatürkculuk: Atatürkcu Dusunce Sisteminin Temelleri (أنقرة: Yukse Kogretim Kurulu Yayinlari، ١٩٨٦) ص ص ٦٦ ــ ٦٨.

(١٧) وردت الترجمة الرسمية في مؤلف سونا كيلي «Kemalism» (اسطنبول: منشورات Robert College ١٩٦٩) ص ٧٨.

(١٨) موريس دوڤيرجر: «Political Parties» (نيويورك، وايلي، ١٩٥٩) ص ٢٧٧. أنظر أيضاً: إيرغون أوزبودون: «The Nature of the Kemalist Political Regime» في مجموعة علي كزانسيغيل وإيرغون أوزبودون: «Atatürk: Founder of a Modern State» (لندن، س. هيدست، ١٩٨١)، ص ص ٧٩ ــ ١٠٢.

(١٩) للاطلاع على فترة الحرية الحزبية في عام ١٩٣٠، انظر والتر ف. وايكر: «Political Tutelage and Democracy in Turkey: The Free Party and its Aftermath» (لايدن. إ.ج. بريل، ١٩٧٣).

(٢٠) للمزيد من التفاصيل انظر أوزبودون في دراسته: «Transition from Authoritarianism to Democracy in Turkey, 1945-1950». (دراسة قُدّمت في باريس إلى: «International Political Science Association World Congress» ص ص ١٥ ــ ٢٠ تموز/ يوليو ١٩٨٥).

(٢١) من أجل مقارنات هامة انظر فراي: «The Turkish Political Elite» ص ص ٤١٠ ــ ٤١٣.

(٢٢) ريتشارد ل. تشامبرز: «Bureaucracy: Turkey» في مجموعة وُرد وراستو: «Political Modernization» ص ٣٢٦.

(٢٣) ليسلي ل. روس (الابن) ونورالو ب. روس في مؤلفهما: «Managers of Modernization: Organizations and Elites in Turkey (1950-1969)» (كامبريدج: منشورات جامعة هارفارد، ١٩٧١) ص ص ٣١ ــ ٣٢.

(٢٤) فراي، «The Turkish Political Elite»، ص ص ١٩٥ ــ ١٩٧.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٩١.

(٢٦) ذكره روس وروس في: «Managers of Modernization» ص ص ٨٣ ــ ٨٤.

(٢٧) المصدر نفسه؛ ص ٤٥ وص ٨٩.

(٢٨) س. هـ. دود «Politics and Government in Turkey»، (بيركلي ولوس أنجلس: منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٦٩) ص ٥٣.

(٢٩) هذه المقابلات نشرتها الصحيفة التركية اليومية «Cumhuriyet»، ما بين ١٦ تموز/ يوليو و٢٣ آب/ أغسطس ١٩٦٠. ويمكن الاطلاع أيضاً على ترجمة انكليزية في بحث سيفات ف. باسكوت وياسر كمال وإيسقت غوريسين: «Intervieus with Members of Turkey's National Unity Committee» (واشنطن، د.سي، منشورات Joint Research Service في الولايات المتحدة الأميركية، ١٩٦٠). أنظر أيضاً إيرغون أوزبودون: «The Role of the Military in Recent Turkish Politics» في «Occasional Papers in International Affairs» عدد ١٤، (كامبريدج: جامعة هارفارد، مركز الشؤون الدولية، ١٩٦٦) ص ص ١٥ ــ ٢١.

(٣٠) ذكر عند بولينت تانور في: «Iki Anayasa, 1961-1982» (إسطنبول، بيتا، ١٩٨٦) ص ص ٢٩ ــ ٣٧؛ وص ص ٦١ ــ ٦٧.

(٣١) روس و روس: «Managers of Modernization» ص ص ٩٥ ــ ٩٨؛ وص ص ١٣١ ــ ١٣٤؛ وص ص ١٦٠ ــ ١٦٥؛ هذا مذكور في ص ١٦١.

(٣٢) عمر بوزكورت: «Memurlar: Turkiyé de Kamu Burokrasisinin Sosyolojik Gorunumu» (أنقرة: TODAIE، ١٩٨٠) ص ص ١٠٠ ــ ١٥٣.

(٣٣) روس و روس: «Managers of Modernization» ص ٩٥ وص ٢٢١.

(٣٤) المصدر نفسه؛ ص ١٦١.

(٣٥) للاطلاع على أبحاث مفيدة حول الدور الأخير الذي لعبته القوات المسلحة في تركيا، انظر دراسة كمال هـ. كاربات: «Military Interventions: Army-Civilian Relations in Turkey Before and After 1980» في مجموعة متين هيبير وأحمد إيفن: «State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980» (برلين ونيويورك: والتر دو غروتير، ١٩٨٨) ص ص ١٣٧ ــ ١٥٨؛ ويليام هايل، «Transition to Civilian Governments in Turkey: the Military Perspective»، في المصدر نفسه، ص ص ١٥٩ ــ ١٧٥؛ جورج س. هاريس: «The Role of the Military in Turkey in the 1980s: Guardians or Decision-Makers?» في المصدر نفسه، ص ص ١٧٧ ــ ٢٠٠.

(٣٦) محمد علي بيراند: «Emrit Komutanim» (إسطنبول، Milliyet، ١٩٨٦) ص ص ١١٤ ــ ١٥٤ خصوصاً.

(٣٧) عثمان متين أوزتورك: «Turkyé de Silahli Kuvvetler ve Siyaset» (أطروحة للدكتوراه، جامعة أنقرة، ١٩٨٧) ص ص ١٢٦ ــ ٣٠٠.

(٣٨) متين هيبير: «The Recalcitrance of the Turkish Public Bureaucracy to 'Bourjois Politics': A Multi-Factor Political Stratification Analysis» في: «Middle East Journal 30» (خريف ١٩٧٦) ص ص ٤٩٩ ـ ٥٠٠.

(٣٩) متين هيبير: «The State Tradition in Turkey» (وكينغتون، المملكة المتحدة: منشورات إيوثين، ١٩٨٥) ص ١١٤.

(٤٠) للإطلاع على تأويل مختلف تماماً للتدخل العسكري عام ١٩٨٠ ولدستور ١٩٨٢، أنظر المصدر نفسه، الفصل السادس خصوصاً. يقول هيبير إن نخبة الدولة اليوم (بما في ذلك القوى المسلحة) لا تفترض أنها الوحيدة التي استحوذت على الحقيقة، وأنها تستخدم فكر أتاتورك كتقنية وليس كمصدر للأفكار السياسية العامة والدائمة، وأنها تهدف إلى إحداث بيئة سياسية قد يصبح فيها وجود إجماع دينامي ممكناً، وذلك من خلال المواجهات المتعدّدة بين الفئات الاجتماعية المدنية.

(٤١) نوران داغلي ـ بيلما أكتورك: «Hükümetler ve Programlari, vol. 3, 1980 - 1987» (أنقرة: - TBMM Kütüphane Dökümantasyon ve Tercüme Müdürlügü, 1988) ص ٦٤.

(٤٢) المصدر نفسه؛ ص ١٠٤؛ كما ورد في برنامج الحكومة الثانية التي شكّلها أوزال والذي تم طرحه على «الجمعية الوطنية» في ٢٥ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧.

(٤٣) للاطلاع على هذه التوجهات انظر مقالة متين هيبير: «The State and Debureaucratization: The Turkish Case» في: «International Social Science Journal» (يصدر قريباً)؛ وهيبير في: «The State, Political Party and Society in Post - 1983 Turkey» في: «Government and Opposition 25» (١٩٩٠) ص ص ١ ـ ١٣.

(٤٤) ذُكر عند هيبير في: «The Recalcitrance» ص ٤٩١. ومن الملفت أيضاً أن غرفة التجارة في اسطنبول طالبت في الخمسينات باعتبار البيروقراطيين رجال أعمال محترمين، وأنه لا يجوز التصوّر أنهم «لصوص متأنقون» (هيبير «The State Tradition» ص ١٠٣).

(٤٥) هيبير: «The State and Debureaucratization».

الفصل الرابع
الديموقراطية المسيحية ولاهوت التحرير والثقافة السياسية في أميركا اللاّتينية

بول إ. سيغموند

منذ عشرين عاماً، كان الكتاب الأبرز حول الدين والتغيّر الاجتماعي في العالم الناطق باللّغة الانكليزية، كتاب هارڤي كوكس «The Secular City»[1] (المدينة العلمانية) الذي طالب بأن يتقبّل اللاّهوتيون حتمية المسار العلمانيّ، ودعا إلى مشاركة رجال الدين في الحركات العلمانية للتغيير الاجتماعي. في أميركا اللاّتينية، قبل ظهور لاهوت التحرير على الأقلّ، كانت حركات الإصلاح التي حثّت عليها الكنيسة تبدو كأنها في موقف دفاعيّ، وقد لجأ بعضها، على سبيل المثال، إلى تبنّي الماركسية، بأسلوب غير انتقادي تماماً، التي هيمنت على الجامعات والسجالات الفكرية وكافة حركات الاحتجاج في القارة تقريباً. كتاب إيڤان ڤالير: «Catholicism, Social Control, and Modernization in Latin America»[2] (الكاثوليكية والسيطرة الاجتماعية والتحديث في أميركا اللاتينية) هو الكتاب الجدّيّ الوحيد الذي كُرِّس فيه البحث حول إمكانيات نشوء حركات سياسية ترتكز إلى أسس دينية، وقد اتبع في ذلك طريقة تخطيطية واجتماعية.

في الولايات المتحدة اليوم، تشكل الكتابات حول الكنيسة الكاثوليكية، والتغيير الاجتماعي، قطاعاً أساسياً في حقل الدراسات التي تتناول أميركا اللاّتينية. إلى جانب المجموعات العامة، والتي من ضمنها إثنتان نشرهما دانيال ليڤين، هناك دراسات للدول، حول التشيلي (برايان سميث) والبرازيل (توماس برونو، وسكوت ماينويرينغ)، وكوبا (جون م. كيدك)، وأميركا الوسطى (فيليب بيريمان)، وڤينزويلّا وكولومبيا (دانيال ليڤين)، وبوليڤيا (سوزان نيلسون في مجموعة ليڤين الصادرة في ١٩٨٦)[3]؛ بالإضافة إلى بيبليوغرافيا ضخمة حول اليسار الكاثوليكي، ضمّت بيبليوغرافيا للأعمال الصادرة باللغة الانكليزية عام ١٩٨١، ٣٩٦٦ مادة؛ وضمّت لائحة مماثلة بالاسبانية، نشرت في بوينس آيريس في السنة

نفسها، ٦٠٠٠ مادة؛ وكانت أوربيس بريس قد أصدرت أكثر من ٥٠٠ مؤلف حول موضوعات ذات صلة بذلك.

ما الذي يجعل هذا الموضوع هاماً لهذه الدرجة؟

نستطيع أن نشير إلى ما يشهده العالم بأسره من انبعاث للاهتمام بالدين ولتسييس المجموعات الدينية التي كانت حتى ذلك الحين غير متورطة، إنطلاقاً من إيران ووصولاً إلى المتطرفين الأميركيين. إلاّ أنّ الانفجار الثقافي والتركيز على العلاقة بين الدين والتغيير الاجتماعي في حالة أميركا اللاّتينية، هما نتيجة للاهتمام المستمر بالمسيحية ـ خصوصاً الكاثوليكية ـ بوصفها ملهمة الأفكار السياسية ومصدراً لشرعيتها، وللتطوّر السريع، عبر السنوات الخمس والعشرين الأخيرة، لمجموعة مختلفة من الأفكار السياسية والايديولوجيات والحركات السياسية البارزة، والتي كانت ترتكز بوضوح إلى الدعوة المسيحية. من المنطلق الكاثوليكي لأميركا اللاّتينية ظهرت البدائل في النمط التقليدي والمحافظ والاطلاقي الذي سيطر على القارة لعدة قرون. في هذا الفصل أريد أن أتَتَبَّع «الانفتاح على اليسار» في الكاثوليكية اللاّتينية، مبتدئاً أولاً بظهور الحركات الاصلاحية المسيحية ـ وبشكل أساسي الأحزاب الديموقراطية المسيحية وما يرتبط بها من نقابات عمالية وحركات للفلاحين، لكن دون أن يقتصر البحث على هذه فقط ـ، ثمّ أنتقل بعد ذلك إلى تحليل وتقويم توجهات مجموعة من الكتاب ليشار إليهم عادة بأنهم لاهوتيّو التحرير. كما أنني أودّ، في الحالتين، تقويم تفكيرهم السياسي بارتباطه بالديموقراطية السياسية، ومدى تأثيرهم على الثقافة السياسية في أميركا اللاّتينية. يدور هذا الفصل إجمالاً حول فكرة أنّ الاتجاه السائد للكاثوليكية في أميركا اللاّتينية يدعم اليوم الديموقراطية، وأنّ المتطرفين من اليسار (التحرّريون الثوريون) ومن اليمين (الذين يؤيدون السلطة المطلقة) هم اليوم أكثر ضعفاً مما كانوا عليه في السابق.

الانفتاح على الديموقراطية التحرّرية

لكي يُفهم سبب تأخّر الكنيسة الكاثوليكية في الربط بين دعوتها الروحية ومثل الديموقراطية والحرية، ليس في أميركا اللاّتينية فحسب، بل وفي فرنسا وايطاليا واسبانيا أيضاً، من الضروري الإطّلاع على تاريخ الحركات التحرّرية والديموقراطية في تلك المناطق. ارتكز هذا التاريخ بشكل أولي إلى الثورة الفرنسية، التي تضمن برنامجها النضال في سبيل معاداة النزعة الاكليريوسية، وهذا التوجّه لم يشتمل فقط على مهاجمة الصلاحيات التي تمتعت بها الكنيسة في ظل النظام القديم (Ancien régime)، بل تناول أسس رسالتها الدينية والتعليمية. في أوروبا اللاّتينية، كانت النزعة التحرّرية تتطابق مع النضال المعادي للاكليريوسية ومع اللاّأدرية والإلحاد؛ وفي الحالة الإيطالية كانت تتطابق مع ضمّ «الولايات البابوية» كجزء من عملية توحيد إيطاليا. وعلى نحو مماثل في أميركا اللاّتينية، عندما

تشكلت الأحزاب السياسية في العديد من الدول في القرن التاسع عشر، انقسمت إلى أحزاب محافظة تطابقت بشكل وثيق مع مصالح الكنيسة، وأحزاب تحرّرية كانت، بشكل أو بآخر، معادية للاكليريوسية في مواقفها وبرامجها. كما أن التحرّرية تتطابق ــ وهي لا تزال كذلك في الواقع في العديد من أنحاء أميركا اللاّتينية ــ مع سياسة عدم التدخل الرأسمالية، التي كانت مادية الطابع واستغلالية في تأثيراتها الاجتماعية.

المنشورات البابوية في القرن التاسع عشر مليئة بالهجوم على التحرّرية، حتى مع مجيء البابا المنفتح، ليو الثامن (١٨٧٨ ــ ١٩٠٣) بعد البابا المحافظ بيوس التاسع (١٨٧٨ ــ ١٨٤٦)، والذي أصدر منشوراً ذائع الصيت حول الشؤون الاجتماعية، Rerum Novarum في ١٨٩١، جمع بين الدفاع عن حق العمال في تنظيم نقابات عمالية وفي الحصول على أجور ملائمة، وبين الهجوم على التحرّرية والاشتراكية في معارضتهما للعدالة وللمبادىء المسيحية. كنتيجة لهذا المنشور، وقد تكون هذه النتيجة ناجمة أكثر عن منشور لاحق أصدره بيوس الحادي عشر، Quadragesimo Anno، وذلك سنة ١٩٣١، بادرت الكنيسة إلى تنظيم نقابات عمالية مسيحية، إلاّ أنّ مواقفها السياسية في معظم دول أميركا اللاّتينية بدت محافظة ونقابية ومعادية للديموقراطية التحرّرية، يُضاف إلى هذا موقف مؤيد للإسبان يعتمد على العرش الإسباني، ومن بعده، خلال الحرب الأهلية والفترة التي تلتها (١٩٣٦ ــ ١٩٣٨)، التطلّع إلى نظام فرانكو لاستيحاء التوجّه السياسي.

لم يبدأ هذا الموقف بالتغيّر إلاّ في الأربعينات والخمسينات مع بداية الديموقراطية المسيحية في أميركا اللاّتينية. في أوروبا القرن العشرين، ظهر عدد من الأحزاب الديموقراطية المسيحية التي تستوحي الكاثوليكية (أو أنها في حالة ألمانيا تستوحي الكاثوليكية والبروتستانتية معاً) والتي جمعت بين التوجه السابق «الكاثوليكي الاجتماعي» والالتزام بالديموقراطية السياسية والتعدّدية الحزبية وحقوق الإنسان. وكانت هذه الأحزاب تختلف عن الأحزاب العلمانية الموازية في استنادها المطلق إلى الدين وفي برامجها السياسية كذلك، وفي التوجّه الاجتماعي ــ ولكن غير الاشتراكي ــ لفلسفتها وبرامجها. وقد ادّعت بأنها تمثل طريقاً متوسطاً بين الفردية التحررية والاشتراكية الجماعية، معتمدة على كتابات الفيلسوف الكاثوليكي الفرنسي جاك ماريتان (Jacques Maritain) لتطوير إيديولوجيات وبرامج حزبية تؤيد قيام الديموقراطية في دولة رفاهة (welfare State) تعدّدية، باعتبارها النظام الأكثر انسجاماً مع تعاليم الأناجيل المسيحية[٤]. وصلت هذه الأحزاب بعد الحرب العالمية الثانية، إما بشكل إفرادي أو في إطار إئتلافيّ، إلى السلطة في فرنسا وايطاليا وألمانيا، وقدمت مساهمات هامة في سبيل الاستقرار السياسي والاقتصادي في أوروبا.

من الممكن أن نعزو بدايات الديموقراطية المسيحية في أميركا اللاّتينية إلى مدى تأثير المفكرين والزعماء السياسيين من الديموقراطيين المسيحيين في أوروبا منذ أوائل الثلاثينات على

الدّارسين الكاثوليكيين الشبان من زعماء أميركا اللاّتينية. في حالة تشيلي، انفصل شقّ عن قطاع الشبان في «الحزب المحافظ»، وأطلق على نفسه أولاً إسم «الكتائب» وانضم لاحقاً إلى مجموعة أخرى «محافظة» ذات توجّه إصلاحيّ ليشكلا معاً «الحزب الديموقراطي المسيحي»؛ وقد تولّى قيادته إدواردو فراي الذي سيصبح رئيساً للبلاد في المستقبل، وكان قد تعرّف للمرة الأولى إلى أفكار ماريتان أثناء زيارته لأوروبا عام ١٩٣٤، وذلك من خلال استماعه لمحاضرات ماريتان التي تم نشرها فيما بعد تحت عنوان «Integral Humanism» (الفلسفة الإنسانية التكاملية). في عام ١٩٣٨، زار ماريتان أميركا اللاّتينية ليحاضر في البرازيل والأرجنتين، وقد شكلت إعادة طباعة إحدى محاضراته في صحيفة تشيليّة جزءاً رئيسياً من النقاش المستمر بين القياديين السابقين من الشبان «المحافظين»، وبين الحزب الذي فصلهم لأفكارهم الاجتماعية المتقدمة. في فينزويلّا أيضاً خرج من الحركة الطلابية الكاثوليكية قياديو ما سيصبح في المستقبل حزب COPEI (لجنة تنظيم الانتخابات السياسية المستقلة)، «الحزب المسيحي الاجتماعي». وقد شكّلوا المعارضة الرئيسية للحزب الديموقراطي الاجتماعي، «Acción Democrática» (AD)، عندما كان يتولى السلطة في ١٩٤٦ إلى ١٩٤٨، وتعاونوا معه بعد ١٩٥٨، لإعادة ترسيخ الديموقراطية في تلك الدولة. كما تأسست أحزاب مماثلة في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية في العديد من الدول الأخرى في أميركا اللاّتينية، معظم هذه الأحزاب ظل صغيراً يؤثر بشكل خاص على المفكرين والطلاب. إلاّ أنها في أميركا الوسطى تمكنت من إحراز انتصار انتخابي لافت. كان رئيس السلفادور خوسيه نابليون دوارته (José Napoleon Duarte)، من الحزب الديموقراطي المسيحي من سنة ١٩٨٤ حتى ١٩٨٩، قد انتخب عدة مرات محافظاً لسان سلفادور، قبل أن يتولى رئاسة تلك البلاد؛ وفي غواتيمالا انتُخب الديموقراطي المسيحي ڤينيسيو سيريزو (Vinicio Cerezo) رئيساً في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٥، بعد حصوله على ٦٨ في المئة من مجموع الأصوات. في پاناما شكل الديموقراطيون المسيحيون عماد المعارضة للجنرال نورييغا، وفي كوستاريكا كانوا البديل الرئيسي «لحزب التحرير الوطني» (PLN) الديموقراطي الاجتماعي.

يعتبر ظهور الأحزاب «الديموقراطية المسيحية» في عدد من دول أميركا اللاّتينية، دليلاً على تفسخ النموذج الهرمي التكاملي القديم، الذي كان مهيمناً لفترة طويلة في أميركا اللاّتينية. وحين انضمت هذه الأحزاب بنحو خاص إلى نقابات العمال ذات التوجه المسيحي، شكلت قاعدة شعبية للتغير الاجتماعي وللديموقراطية. وإلى جانب الأحزاب الشعبية أو الديموقراطية الاجتماعية ذات التوجه الأكثر علمانية، كوّنت الدعامة السياسية المركزية لتطوير وترسيخ الديموقراطية الدستورية وتأييد سياسة دولة الرفاهة الاجتماعية في أميركا اللاّتينية كبديل ديموقراطي للثورة الكوبية. ومع أن الديموقراطيين المسيحيين ظلّوا

يشيرون إلى برامجهم بأنها في «موقع ثالث» (tercerismo) متميّز عن الفردية التحرّرية وعن الاشتراكية الجماعية، إلاّ أنهم في الواقع كانوا يمثّلون تحرّرية دولة رفاهة شعبية لا تختلف بشكل ملحوظ عن تلك التي دعت إليها الأحزاب التحرّرية الاصلاحية والديموقراطية الاجتماعية والحكومات في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية ودول الكومنولث البريطاني. يكمن الاختلاف في القاعدة الفلسفية والاعجاب الانتخابي العريض بحزب في أنه كان علمانياً في برامجه وسياسته، ومسيحياً في إلهامه وباطنيته، وفي الخلفية الثقافية التي تكونت فيها قيادته. على الرغم من أن الارتباط الديني لم يكن مباشراً، لكنه ساعد بوضوح على تطويع أعضاء جدد وعلى تشكيل دعم انتخابي، وحرّض الأعضاء على بذل الوقت والجهد في محاربة العناصر الماركسية في نقابة العمال وفي تنظيمات الشبيبة والطلاب ومدن الأكواخ. وعزل هذا الارتباط في الوقت نفسه بعض العلمانيين الأكثر تشدّداً من سياسيين وناخبين، بشكل خاص أولئك الذين أيدوا المنظمات الحزبية الديموقراطية الاجتماعية أو الراديكالية.

بدأ ظهور أحزاب ديموقراطية مسيحية هامة في تشيلي وڤينزويلّلا في سنة ١٩٥٨. في تلك السنة أسقطت في ڤينزويلّلا ديكتاتورية ماركوس پيريز خيمينيز (Marcos Pérez Jiménez)، والحزب الديموقراطي المسيحي (COPEI)، بناء لتسوية تم التوصّل إليها مسبقاً مع الديموقراطيين الاجتماعيين (Acción Democrática)، وافق على المشاركة في حكومة المرشح الديموقراطي الاجتماعي (AD)، رومولو بيتانكورت (Romulo Betancourt)، مولياً مسؤولية خاصة لوضع وتحقيق قانون إصلاح زراعي. في تلك السنة أيضاً خاض إدوارد فراي انتخابات الرئاسة في تشيلي للمرة الأولى، ومع أنه لم ينجح، أخذ حزبه يتصاعد بسرعة هائلة وصلت إلى ذروتها بعد ست سنوات بفوزه في الانتخابات بأغلبية ساحقة، وهذا حدث يعتبر نادراً للغاية في نظام التشيلي المتعدّد الأحزاب. كما كانت سنة ١٩٥٨ أيضاً سنة انتخاب البابا يوحنا الثالث والعشرين خلفاً للبابا بيوس الثاني عشر المتزمّت والمتشدّد، والذي تولّى هذا المنصب منذ عام ١٩٣٩. كان يفترض في البابا يوحنا أن يلعب دور تسوية في مرحلة فاصلة، لكنه بدأ مباشرة في تنفيذ ما سماه بالـ Aggiornamento، أو تحديث الكنيسة، فأصدر عدداً من المنشورات تتعلّق بالقضايا الاجتماعية والدولية، نذكر منها Mater et Magistra (١٩٦١) وPacem in Terris (١٩٦٣) اللذين أعلنا رسمياً إلتزام الكنيسة بحقوق الإنسان، والمسكونية الدينية، والعدالة الاجتماعية المحلية والدولية، والأهم من كل ذلك دعوته إلى عقد المجلس الڤاتيكاني الثاني الذي إلتأم بين ١٩٦٢ و١٩٦٥ وتولّى تنفيذ المهمة التي وضعها له وذلك من خلال أساليب كان لها أثر كبير على العلاقة بين الكنيسة الكاثوليكية والعالم الحديث، وفي أميركا اللاّتينية بوجه خاص.

كانت ١٩٥٨ السنة الأخيرة في الثورة الكوبية أيضاً، وقد تُوّجت بدخول فيديل كاسترو

الاحتفالي إلى هاڤانا يوم رأس السنة الجديدة في ١٩٥٩. لسنا هنا في معرض بحث راديكالية الثورة الكوبية، فقد تناولت ذلك في موضع آخر(٥)، لكن تكفي الإشارة إلى أنّ كاسترو توصل في أواخر ١٩٦١ إلى الاعلان رسمياً عن التزامه الشخصي والتزام بلاده بالماركسية ــ اللينينية، («أنا ماركسي ــ لينينيّ، وسوف أظل كذلك حتى آخر يوم من عمري»). وكان قد بدأ يحاول تصدير ثورته إلى سائر القارة («الأنديز والسييرا مايسترا في أميركا اللاّتينية»). وجاء ردّ الرئيس الأميركي الجديد، جون كينيدي، على ذلك بالاعلان عن وضع برنامج دعم لأميركا اللاّتينية لعشر سنوات «الاتحاد في سبيل التقدم»، والذي هدف إلى إثبات أنّ الاصلاح والتطور ينقذان على أحسن وجه في ظل الرعاية الديموقراطية. وكان حلفاؤه الطبيعيون في مسعاه هذا، الأحزاب الديموقراطية الاجتماعية والديموقراطية المسيحية من الوسط اليساري في أميركا اللاّتينية.

الكنيسة الكاثوليكية بدورها أيضاً اعتبرت الثورة الكوبية تحدّياً يتطلّب ردّاً، إذ أنّ ما كان لها من نفوذ ضعيف نسبياً في كوبا، زال بشكل كلّي تقريباً مع قرار كاسترو وحظر نظام التعليم الخاص، ومع انسحاب رجال الدين الأجانب أو ترحيلهم، وهؤلاء كانوا يشكلون معظم الرهبان والراهبات في كوبا. إشتمل ردّ فعل الكنيسة على إنشاء عدد كبير من مؤسسات الأبحاث في الميدان الاجتماعي، وقد قام بذلك اليسوعيون خصوصاً، لكن هذا العمل لم يقتصر عليهم، ومن أشهر هذه المؤسسات «سنترو بلّلارمينو» في تشيلي، وهي شبكة تابعة لـ DESAL (Desarrollo Económico Social de América Latina)، كان يديرها اليسوعي البلجيكي روجر ڤيكيمانز، التي شكلت المادة الفكرية الأساسية التي استند إليها إدواردو فراي لإعداد برنامجه «الثورة في الحرية» للانتخابات الرئاسية عام ١٩٦٤. كما أن الولايات المتحدة أيضاً قامت بمجهود كبير لتجنيد الإرساليات للعمل في أميركا اللاّتينية. إرسالية ماري كنول (Mary Knoll) على سبيل المثال، التي كانت تهتم أساساً بممارسة نشاطها في الصين، عدّلت في برنامجها ووجهت اهتمامها إلى أميركا اللاّتينية. أثارت هذه البرامج انتقادات كثيرة(٦)، لكن أعداداً ضخمة من المُرسلين الشبان الملتزمين أتوا من الولايات المتحدة ومن أوروبا وبدأوا يعملون بين الفقراء في المدن والأرياف؛ وبدأت السلطة الكنسية في دول مثل تشيلي والبرازيل وڤينزويلّلا تبدي اهتماماً أكبر بالإصلاح الاجتماعي والزراعي، وشملت برعايتها قطاعات من المجتمع الأميركي اللاّتيني كانت توصف بأنها «هامشية» ــ الفلاحون وسكان أحياء الصفيح والفقراء.

مجمع الڤاتيكان الثاني والديموقراطية

تزايد اهتمام الكنيسة بالتجربة العامة لستمائة أو أكثر من أساقفه أميركا اللاّتينية الذين شاركوا في «مجمع الڤاتيكان الثاني» (١٩٦٢ ــ ١٩٦٥). كان أساقفة أميركا اللاّتينية قد

شكّلوا تنظيماً إقليمياً، «مؤتمر أساقفة أميركا اللاّتينية» (CELAM)، في عام ١٩٥٥، لكنهم لم يلتقوا كمجموعة منذ ذلك الوقت. خلال انعقاد لقاءات المجمع الڤاتيكاني صاروا على اتصال مباشر ومستمر مع بعضهم البعض، وراحوا يتناقشون في التجارب العامة والمشكلات إلى جانب قرارات المجمع اللاّهوتية الهامّة. تضمّنت هذه القرارات تغيرات بارزة في الموقف الرسمي للكنيسة من الحرية الدينية والديموقراطية والعلاقات مع سائر الأديان ومع الملحدين أيضاً، وعلاقة الكنيسة مع العالم الحديث عموماً. هذا الموضوع الأخير، الذي لخّصه أحد القرارات الأخيرة التي أصدرها المجمع، (Gaudium et Spes) دعا إلى مواصلة الحوار بين الكنيسة والعالم، ورفض اللامساواة الاقتصادية والتفاوت بين الدول الغنية والدول الفقيرة، وأقرّ الاصلاح الزراعي. وقد يكون أبرز ما ورد فيه إعلانه التزام الكنيسة الكلي بالديموقراطية السياسية، مؤكداً أن «الطبيعة البشرية تتلاءم تماماً» مع ما يتوجّب على الجميع من «مشاركة حرة وناشطة في بناء القواعد الأساسية لمجتمع سياسي، وفي حكم الدولة، وفي تحديد مجال وهدف مختلف المؤسسات، وفي اختيار القادة»[٧].

كما أعاد المجمع تحديد قوام الكنيسة نفسها، معدّلاً في بنيتها المركزية بدرجة عالية، وكذلك في بنيتها الدفاعية، والتي تمّ تبنّيها في القرن السادس عشر. في زمن «الاصلاح ـ المعاكس» و«مجمع ترينت» وتعزّزت بأحكام «مجمع الڤاتيكان الأول» الذي عُقد في ١٨٧٠ ـ ١٨٧١. أقرت الأحكام «أن يعقد الأساقفة مجامع كنسية» (برئاسة البابا) من خلال إقامة سينودس أسقفي على الصعيد الوطني، وسينودس منتظم عالمي النطاق للأساقفة (في روما)، وعرفت الكنيسة بأنها «شعب الله» وأن عامة المؤمنين يجب أن يكون لهم دور بارز فيها.

وهكذا، تكون الكنيسة الكاثوليكية والمؤسسات الخاضعة لتأثيرها في أميركا اللاّتينية، عرفت في أواسط الستينات إنفتاحاً هاماً على الديموقراطية، وعلى ما نسميه نحن اليوم ـ هم لا يسمونه كذلك ـ تحرّرية دولة الرفاهة. حافظ المحافظون من الأساقفة ومن الفئات غير الإكليركية على وجودهم، وفي البرازيل أُنشئت منظمة جديدة: Tradiçâo Familia e) (TFP) Propriedade) ، لمحاربة النزعات التحرّرية الجديدة، ولكن كان هناك من جهة ثانية إلتزام واضح بالديموقراطية والاصلاح الاجتماعي، أعلنته أغلبية هيئة الكهنوت وأهم الأحزاب الخاضعة لتأثير الكنيسة ومنظمات الطلاب والشبيبة والعمال والفلاحين، الكنيسة التي شكّلت غالباً معقلاً للمحافظة والسلطة الهرمية والجبرية ومعارضة التحديث ومعارضة الديموقراطية، كانت قد قطعت شوطاً طويلاً في اتجاه اعتناق الديموقراطية والمساواة والعدالة الاجتماعية والسياسة التعدّدية الحديثة، هذه المؤسسة التي كانت تتفق مع حبرها الأعظم في منشور عام ١٨٦٤: «بحث في الآثام» على اعتبار الإثم الأخير (والأشد خطورة بشكل ضمنيّ) هو الاقتناع بأن الكنيسة من خلال رئيسها «تستطيع أو يتوجب عليها أن تتوافق

مع... التقدم والتحرّرية والحضارة الحديثة» هذه المؤسسة تمكنت من التوافق مع هذه المسائل الثلاث معاً.

من وجهة نظر المتعاطفين مع الديموقراطية والإصلاح الاجتماعي في أميركا اللاّتينية، كان هذا بالتأكيد تطوراً إيجابياً. وكان مؤلف كتاب حول «الديموقراطية المسيحية التشيلية» قد وصف هذا التطور بأنه «الأمل الأفضل والأخير» لأميركا اللاّتينية[٨]. الفئات والأحزاب الخاضعة لتأثير الكنيسة نبّهت الطبقات المتوسطة إلى المشكلات الاجتماعية التي يعاني منها الفلاحون وسكان مدن الأكواخ، ووسّعت نطاق الدعم لقوانين الاصلاح الزراعي في تشيلي وبيرو وفينزويلّلا؛ وأظهرت أن الحكومات الديموقراطية تستطيع أن تتولى مسؤولية مشكلتي العدالة الاجتماعية والمشاركة السياسية. ومن جهة ثانية شكل وجود هذه المجموعات إنقساماً في الوسط الديموقراطي، لأن هناك ميراثاً فعلياً، وهذا ما لا يدركه الأميركيون عادة، من معاداة الأكليروس أو من الفتور على الأقل حيال الكنيسة الكاثوليكية وتعاليمها. فيما يبدو للأجانب أنه مقاطعة كاثوليكية بشكل ساحق. وكان هناك أيضاً كاثوليكيون من اليمين مستاؤون ومعارضون لما اعتبروه محاولة من فريق واحد لاحتكار الشرعية المستمدة من تعاليم الكنيسة الاجتماعية، وكانوا يشعرون أيضاً أنهم يطبّقونها في برامجهم. في بعض الدول ـ في فينزويلّلا على سبيل المثال، وفي كوستاريكا بشكل مختلف قليلاً ـ أدّى ظهور الديموقراطية المسيحية ومجموعات العمال والفلاحين الخاضعة لتأثير الكنيسة، إلى إقامة تناوب ملائم بين الحزب الديموقراطي الاجتماعي والديموقراطي المسيحي، بحيثُ يأخذ كل فريق منهما دوره في المعارضة من موقع يسار الوسط، ودوره الأكثر مركزية في السلطة، والحزبان بالرغم من الاختلافات بينهما في القاعدة الايديولوجية، كانا متشابهين في برنامجيهما. في دولة كالتشيلي قبل انقلاب ١٩٧٣، حيث يسار ماركسي قوي ويمين استعاد نشاطه المحافظ الجديد، كان وجود الديموقراطيين المسيحيين يعني أن الوسط المحاصَر سوف تضعفه الانقسامات بين المسيحيين والأحزاب غير الإكليركية، وهاتان الفئتان بدورهما فككتهما السجالات الداخلية حول ما إذا كانت كل فئة تلجأ إلى اليسار أو إلى اليمين في حملتها الانتخابية. لم يعد هذا الأمر يُعتبر مشكلة في أواخر الثمانينات، لأن معارضة الرئيس بينوشيه أوجدت إئتلافاً متعدّد الأحزاب من اليمين المعتدل إلى اليسار الاشتراكي الديموقراطي، وكان الديموقراطيون المسيحيون الحزب الأكبر والأفضل تنظيماً من أحزاب الإئتلاف.

من التحرّرية إلى الراديكالية

ظهور لاهوت التحرير

أولئك الذين قالوا بانتقال الديموقراطيين المسيحيين إلى اليسار لم يقصدوا أن يتمّ ذلك في إطار الانتخابات فقط. كانت بدأت تظهر تحوّلات عقيدية وموقفية هامة نحو الراديكالية في

الأوساط الخاضعة لتأثير الكنيسة في أميركا اللاّتينية ـ والتي اكتسبت شرعيتها بالانفتاح الذي أعلنه المجمع الفاتيكاني الثاني. أول مظهر لهذه الراديكالية الوشيكة بدا في مبادرة هامة لها دلالتها، وهي إعلان كاميلو توريس عام ١٩٦٦ عن انخراطه في حرب العصابات؛ وتوريس قسيس في الجامعة الوطنية في بوغوتا، ينتسب إلى عائلة من أقدم العائلات في كولومبيا (كان منها كاميلو توريس أحد الذين أسسوا البلاد)، ولاقى حتفه في مواجهة مع العسكريين. لكن تفوق ذلك أهمية بضع تحولات، لا يمكن وصفها بالضعف، طرأت على الموقف الرسمي للكنيسة، كما عبّرت عنه تقارير «إجتماع CELAM الثاني» في ميديلّين، كولومبيا، في ١٩٦٨. هذا الاجتماع الذي دام أسبوعين من آب/ أغسطس وأيلول/ سبتمبر، كان موقّتاً ليتزامن مع زيارة البابا بولس السادس لِـ «مؤتمر القربان المقدس في بوغوتا»، وأتت بياناته بعيدة للغاية عن السُّرانيّة التقليدية للكنيسة القديمة. وصفت بيانات أساقفة ميديلّين المواقف المعاصرة من المشكلات الاجتماعية بأنها «تقليدية» و«تنمويّة» و«ثورية» ـ وبدت أحياناً أنها تُحبِّذ التصنيف الثالث، خاصة أنها تناولت بتعليقاتها الانتقادية التوجّه «الاقتصادي» المفرط لدى التنمويين، وعرّفت الموقع الثوريّ بأنه تعزيز للمشاركة الشعبية في القرارات الاجتماعية. انتقد الأساقفة بوجه خاص النظام الدولي «للتبعيّة» الذي تصبح «أوطاننا، وفقاً له، غير ممتلكة غالباً لما فيها من خيرات وغير قيّمة على قراراتها الاقتصادية». وأدانوا الماركسية والرأسمالية الليبرالية في الوقت نفسه، وفي تطور إصطلاحي هام تحدثوا عن الحاجة لمنح الإنسان «إمكانيات تحرّر مطلق» وإيجاد صلة بين التبشيرية و«التجارب الحياتية 'لشعب اسرائيل'» المجتمع الكنسيّ الذي تعيش فيه روح المسيح، الذي قام، وتعمل باستمرار». وخلص الأساقفة إلى القول بأن الأكثر أهمية بالنسبة للمستقبل هو:

> «تجد أميركا اللاّتينية نفسها في عدة مواقع في موقف يمكن تسميته «عنفاً مؤسساتياً» لما تعانيه من نقص في البنى في التصنيع والزراعة، على الصعيدين الوطني والدولي في المجال الاقتصادي، وفي الحياة الثقافية والسياسية، قطاعات سكانية بأكملها تفتقر إلى الاحتياجات الأساسية وتعيش في تبعيّة تعوّق كلّ مبادرة أو مسؤولية، كما تعوّق في الوقت نفسه كلّ إمكانية لإعلاء منزلة الثقافة والمشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية»[٩].

كانت قرارات ميديلّين هامة للغاية في تشريعها نظرياً للنزعات الراديكالية التي أخذت تظهر عند بعض الجماعات في كنيسة أميركا اللاّتينية. وهذه الجماعات ضمّت، وليس هذا مدهشاً، عمالاً وطلاباً كانوا يعملون معها ـ إلى جانب الإرساليات المذكورة آنفاً والتي نشطت بين الفقراء وفي مدن الصفيح التي أخذت تنتشر بسرعة لتلتفّ حول معظم مدن أميركا اللاّتينية ـ جماعات مثل: «رهبان العالم الثالث، في بوينس آيريس، وONIS (Oficina Nacional de Informacism Social) في پيرو، و«جماعة غولكوندا» في

كولومبيا، وفئة من اليسوعيين بقيادة غونزالو آرويو (Gonzalo Arroyo)، س.ج. (S.J.) تعمل مع مجلة Mensaje ذات النفوذ في تشيلي، نوّه بها أساقفة أميركا اللاّتينية في معرض هجومهم على Dependencia، التبعيّة ـ كلمة بدأت تروج على نحو واسع الانتشار ـ وفي انتقاداتهم لعدم ملاءمة الافتراضات «التنموية» التي تضمّنها برنامج «الاتّحاد من أجل التقدم» من أجل حلّ مشكلات أميركا اللاّتينية، لم تكن مضت أكثر من سنة على وفاة تشي غيڤارا في بوليڤيا، حين نجحت الانقلابات العسكرية اليمينية في الاستيلاء على السلطة في البرازيل والأرجنتين في ١٩٦٤ و١٩٦٦، فيما استلم الحكم في پيرو عسكريون أكثر تقدمية في توجههم، وذلك في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٨. كان الطلاب ينظمون المظاهرات في شوارع باريس وشيكاغو، وتمكنوا من احتلال جامعة كولومبيا في نيويورك؛ وقد أصيب المئات منهم عندما أطلقت عليهم نيران البنادق في مدينة مكسيكو بعد ستة أسابيع من المظاهرات المعادية للحكومة. هذا هو المحتوى الذي نشأت فيه الحركة التي عرفت بلاهوت التحرير.

لاهوت التحرير

كتاب غوستاڤو غوتيريز (Gustavo Gutierrez) الذي أطلق على حركة لاهوت التحرير إسمها، طبع بالاسبانية سنة ١٩٧١ وبالانكليزية سنة ١٩٧٣. لكن الكتاب يستند إلى محاضرات ألقيت في الأصل في پيرو سنة ١٩٦٨، ونشرتها «الحركة الدولية للطلاب الكاثوليكيين» في مونتڤيدو سنة ١٩٦٩، وتم تنقيحها لتقدم كمحاضرات في سويسرا في ١٩٦٩، ونشرت في الولايات المتحدة في مجلة «دراسات لاهوتية» Theological Studies في ١٩٧٠[١٠]. إنها في شكلها الأصلي إذاً تعتبر نتاجاً لحالة الغليان التي سادت في أواخر الستينات. إلاّ أنها في جذورها اللاّهوتية تعود إلى أوروبا في الخمسينات، وتحاول أن تجد صلات واختلافات بينها وبين حركات لاهوتية ألمانية ظهرت في تلك الفترة حين كان اللاهوتيون في أميركا اللاّتينية يتابعون دراستهم في أوروبا. لا يتسع المجال هنا لوصف هذه الحركات بالتفصيل، لكن نشير إلى أنها تتضمّن «اللاهوت السياسي» عند ج.ب. ميتز (J.B. Metz) ويورغن مولتمان (Jürgen Moltman)، الذي يقول بعدم فصل اللاهوت عن التطبيق الانتقادي والحكم على الحركات السياسية والاجتماعية المعاصرة، وعدم فصله عن مختلف الجهود لإقامة حوار مسيحي ـ ماركسي يتضمّن استخدام أساليب ماركسية في التحليل من أجل الوصول إلى نتائج لاهوتية. لكن اللاّهوتيين من أميركا اللاّتينية بذلوا جهداً متعمّداً ليميّزوا فكرهم اللاّهوتي عن الفكر الأوروبيّ، وهذا ناشىء عن تطبيقه السياسي المحدّد في إطار احتياجات الفقراء والمسحوقين في العالم الثالث وفي أميركا اللاّتينية خصوصاً. لاهوت التحرير إذاً مسعى لتطبيق الدعوة المسيحية على احتياجات الفقراء من خلال أساليب جديدة للتحليل اللاّهوتي والاجتماعي.

ما هي هذه الأساليب؟ في اللاّهوت يتحدث لاهوتيو التحرير عن «تأويلية» جديدة، أي عن أسلوب لتأويل الكتاب المقدّس، يستند إلى «التطبيق العملي»، جدل بين التجربة الحياتية للفقراء وبين «كلمة الله» في الكتاب المقدّس. كما توصّلوا أيضاً إلى الحديث عن ضرورة استبدال «العقيدة القويمة» بِـ «التطبيقية القويمة» ـ وهذا التزام بالعمل لصالح الفقراء.

وهم ينتقدون، من ناحية ثانية، النظام اللاّهوتي الذي يقول بوجود مستويين ـ الطبيعي وما فوق الطبيعي ـ معتبرين أن الناس يعيشون واللّه موجود في عالم لا يفترق فيه هذان الحقلان، بل يتوحّدان. وهم من ناحية ثالثة يطلبون من اللاّهوت الاعتماد على «أدوات التحليل الاجتماعي» لكي يُدرَك العالم الذي يعيش فيه الإنسان ـ، وعلى الأساليب التي كانت شائعة، إذا لم تكن عامة، بين علماء الاجتماع في أميركا اللاّتينية في تلك المرحلة التي كتبت فيها الأعمال البارزة حول لاهوت التحرير، والتي مالت لأن تكون ماركسية أو خاضعة لتأثير الماركسية. تبنّى لاهوتيو التحرير ، بدون انتقاد، آراء الذين طرحوا وجود التبعية (Dependencia)، والتي ألقوا فيها التبعة عن آفات أميركا اللاّتينية على عاتق هيمنة «المركز» على «الطرف»، وقد رفض لاهوتيو التحرير النموذج التنمويّ لصالح نموذج شدَّد على «التحرّر» من البنى المستبدة. في بعض كتابات لاهوتيي التحرير، لا يتحقق التحرّر إلاّ عبر الثورة ضدّ «العنف المؤسساتي» في النظام الرأسمالي.

وهناك مبدأ رابع يتكرّر في العديد من أعمال لاهوتيي التحرير (بشكل خاص عند خوان لويس سيغوندو، وهيوغو آسمان، وإنريك دوسّيل)[11]، وهو التأكيد على الطابع الإيديولوجي لمعظم علم اللاّهوت وعلم الاجتماع («مفهوم الإنماء صار مفضوحاً لأنه مضلّل» ـ آسمان) ودعوة لإحراز تقدّم نظري يستطيع أن يتغلّب على هذه المتحكّمات الايديولوجية لصالح الجماعات الآخذة في الظهور حديثاً ـ في أميركا اللاّتينية الفقراء، وفي الولايات المتحدة النساء والسود.

والفكرة الخامسة ذات طابع تعليمي وسيكولوجي، وهي الحاجة إلى «توعية» الفقير والمضطهَد، (Concientización) وهذا المفهوم ظهر في وقت مبكّر عند پاولو فرايره[12] (Paulo Freire) الذي شجع الفقراء على الخوض في تحليل نقديّ لمدى تأثير البنى المستبدة على حياتهم، وكيف أنّ العمل الجماعي يستطيع تغيير هذه البنى.

أخيراً، والأكثر دلالة، من وجهة نظر الكاتب الحديث، شدّد لاهوتيو التحرير على أهمية نشوء حركة «المجتمعات المسيحية الأساسية» (CEBS) التي كانت في طور النشوء في العديد من دول أميركا اللاّتينية، خصوصاً في البرازيل وتشيلي وپيرو، كطريقة لإشراك الفقراء في عملية ربط الرسالة التوراتية بمشكلات حياتهم اليومية في ظل الاضطهاد والاستغلال. هذا التشديد يتضمّن صيغة جديدة للكنيسة (صارت واضحة في كتابات اللاّهوتي

الفرنسيسكاني البرازيلي ليوناردو بوف (Léonardo Boff)) لا تؤكد على طابعها التراتبي الهرمي، وتعطي أولوية خاصة لأفكار اللاّهوتيين حول مجتمع الريف، وتدعو إلى حثّ الفقراء على المشاركة اجتماعياً وسياسياً[١٣].

الديموقراطية أو الثورة؟

هذا الموجز، لمجموع ما كتب حول هذا الموضوع وهو كثير وفي ازدياد، يشير إلى أمرين بارزين في كتابات لاهوتيي التحرير لهما أهميتهما بالنسبة لعلماء الاجتماع: (١) إستخدام أدوات التحليل الاجتماعي ـ الماركسية بنحو خاص ـ للقول إنه من خلال الاطاحة بالرأسمالية فقط يستطيع الفقراء أن يتحرّروا، و(٢) التشديد على أهمية مشاركة مجتمعات المؤمنين، الفقراء خصوصاً، في حياة الكنيسة والمجتمع. كلاهما أثار جدلاً وانتقاداً داخل الكنيسة وخارجها. فائدة التطبيق، والديالكتيك ونزع إلغازيّة اللاّهوت إيديولوجياً، ومناقشة العنف والثورة، والقيام بتحليل للصراع الطبقي يتضمّن تمجيد الفقراء والحطّ من قدر الأغنياء ـ كلّ هذا يدل على ارتياب بالأساليب التقليدية لعلم اللاّهوت ومعرفة الأطروحات الماركسية، وقد تعزّزت هذه الدعوة عندما أشار بعض لاهوتيي التحرير إلى ضرورة إقامة «تحالف استراتيجي» مع اليسار الماركسي من أجل تحقيق التغيير الاجتماعي. الصيغة اللاّمركزية لمجتمعات القاعدة، خصوصاً عند وصفها بأنها «كنيسة الشعب» (Iglesia Popular)، بدت كأنها تطرح التساؤل حول الـ Magisterium أو الرسالة التعليمية بالتراتبية الهرمية، وتميل إلى صيغة مستقلة لتنظيم إكليركيّ. كان الاتجاه السائد في الكنيسة بدأ ينتقد منذ فترة طويلة عدة وجوه للرأسمالية الحديثة، خصوصاً طابعها الماديّ والاستغلاليّ؛ لكنْ عندما أخذ لاهوتيو التحرير يتحدثون عن ضرورة استبدال الرأسمالية بثورة اشتراكية سوف ينتج عنها «إنسان جديد»، بدأ القيّمون على الكنيسة يشعرون بالقلق.

إن نتيجة العلاقة بين اليسار الكاثوليكي والماركسية قد ظهرت بشكل دراماتيكي للغاية في تشيلي بعد انتخاب سلفادور ألّندي سنة ١٩٧٠، على رأس ائتلاف يهيمن عليه الماركسيون ضمّ حركة MAPU (Movimiento de Acción Popular Unitaria) التي انشقت عن الحزب «الديموقراطي المسيحي» الحاكم في سنة ١٩٦٩، وانضمت إليها جماعة منشقة أخرى هي Izquierda Cristiana، أو «اليسار المسيحي»، سنة ١٩٧١. كتب الأساقفة التشيليون وثيقة حول المسألة بعنوان، «الرسالة والسياسة والأنظمة الاشتراكية»، قالت بأنه يجوز للمسيحيين تأييد أنماط اشتراكية معينة لكنها حذرت من أن الأنماط الأخرى (إشارة على الأرجح إلى الماركسية اللينينية) تتعارض مع العقيدة المسيحية. عندما قامت مجموعة من ثمانين كاهناً بتنظيم اجتماع شمل القارة بأسرها في سانتياغو تحت شعار: «مسيحيون من أجل الاشتراكية» في ١٩٧١، والذي تبنّى قرارات لا يمكن تمييزها عن تلك

التي قد يتخذها أي حزب ماركسي، قامت السلطة التشيلية بإدانة التحرك على نحو حاسم في السنة التالية[١٤].

وأخذ النشاط يتفاعل في إطار أكثر اتساعاً. الأسقف (الذي سيصبح كاردينالاً) ألفريدو لوبيز تروخلّو (Alfredo Lopez Trujillo) من ميديلّين، كولومبيا، ألّف كتاباً ضدّ لاهوت التحرير، واستخدم موقعه كأمين سرٍّ جديد منتخب لِـ CELAM (مؤتمر أساقفة أميركا اللاّتينية) كي يضع حدوداً لتأثير هذه الحركة. روجر فيكيمانز، س. ج.، الذي غادر تشيلي عند انتخاب ألّندي ليقيم في كولومبيا، أصدر صحيفة، Tierra Nueva في بوغاتا، التي سعت بشكل أساسي لمحاربة الحركة. من ناحية ثانية، شكّلت مقالات صحيفة National Catholic Reporter ومقالات پيني ليدنو التي نشرها في The Nation دعاية محبّذة للحركات اللاّهوتية الجديدة. في سنة ١٩٧٥، عُقد في ديترويت اجتماع توصّل إلى نتائج مختلطة إلى حد ما؛ حاول الاجتماع الجمع بين التحريريين في أميركا اللاّتينية وفي أميركا الشمالية، في حوار يشمل القارة بأسرها ينضم إليه لاهوتيون يؤيدون المساواة بين الجنسين، ولاهوتيون من السود، إلى جانب أولئك الذين كانوا يعملون من أجل الفقراء في شمال أميركا وجنوبها[١٥].

مؤتمر پويبلا (Puebla) ١٩٧٩

وصل النزاع بين مؤيدي التحرريين، والذين يحاربونهم إلى ذروته مع المؤتمر الثالث لِـ CELAM (مؤتمر أساقفة أميركا الجنوبية) في پويبلا، المكسيك، سنة ١٩٧٩. كان البابا يوحنا بولس الثاني قد انتخب سنة ١٩٧٨، وألمح إلى تعاطفه مع التيارات اللاّهوتية الأكثر محافظة في الكنيسة. وزّعت أمانة السرّ في CELAM وثيقة تمهيدية قبل المؤتمر وصفت بأنها كانت تنتقد التيارات الجديدة أيضاً.

لتلخيص عملية معقّدة، نقول إن مؤتمر CELAM في پويبلا إنتهى بـ «تعادل». من ناحية أولى شدّد على أن «السياسة الحزبية ميدان لغير الإكليركيين»، وأنه بالرغم من كون الكنيسة معنية بالسياسة عندما ترتبط بقيم أخلاقية أساسية، «يجب على الكاهن، بوصفه كاهناً، عدم توريط نفسه مباشرة باتخاذ قرارات أو بقيادة أو بصوغ الحلول»، (اقتباس من مؤتمر ميديلّين ١٩٦٨). وكرّر إدانة الكنيسة سابقاً «للتحرّرية الرأسمالية والولع بالثروة على الصعيد الفردي»، و«للجماعية الماركسية»، لكنه أضاف تحذيراً من «خطر الأدلجة الذي يتعرّض له الفكر اللاّهوتي عندما يُبنى على أساس تطبيق عملي يلتمس العون من التحليل الماركسيّ». ومن ناحية ثانية، أدان أيضاً «مبدأ الأمن القومي» المفهوم كايديولوجية مطلقة «لا تنسجم مع الرؤية المسيحية للإنسان». وأيّد تنظيم «مجتمعات القاعدة المسيحية»؛ والأكثر أهمية من ذلك، صادق بحماسة على «أفضلية التوجّه إلى الفقراء» كهدف أوّلي للتبشير في أميركا

اللاّتينية[١٦]. وهكذا، فإن كل طرف يستطيع أن يورد مقرّرات إجتماع بويبلا باعتبارها مؤيّدة لوجهة نظره، ويدّعي أن البابا وأساقفة أميركا اللاّتينية يساندون موقفه.

وظلّ الجدل مستمراً. فيما كانت الحركة المحافظة الجديدة تزداد قوة في الولايات المتحدة وكان النزاع في أميركا الوسطى متوقّداً، صار الاهتمام مركّزاً أكثر على ما كان يُعتبر أسساً نظرية لمشاركة الاكليروس من أجل دعم «الساندينيين» (Sandinistas) في نيكارغوا. مايكل نوڤاك في «مؤسسة المشاريع الأميركية»، وجايمس شول س.ج.، في سان فرنسيسكو، وكوينتن كواد في «مركز علم الأخلاق والسياسة العامة» في واشنطن، ألفوا كتباً ينتقدون فيها لاهوتيي التحرير، لأنهم أولاً، يعوّلون كثيراً على نظرية ضعيفة للتبعية (Dependencia) تتجاهل ضرورة تعزيز الأصول المحلية للإنتاج والالتزامات؛ وثانياً؛ لأنهم يجيزون الماركسية الثورية؛ وثالثاً، لأنهم سيّسوا الدعوة المسيحية.

تدخّل الڤاتيكان نفسه رسمياً في ١٩٨٤ عندما أصدرت «لجنة الكرادلة لعقيدة الايمان» منشوراً بعنوان «تعليمات حول بعض وجوه 'لاهوت التحرير'» (Libertatis Nuntius)، وهو بمثابة تحذير متقن الصّياغة هاجم بعض أشكال تحرّرية اللاّهوت (دون أن يحدّدها)، («هذا التيار الفكري، الذي يقترح تحت اسم «لاهوت التحرير» تأويلاً جديداً... والذي ينحرف جدّياً عن معتقد الكنيسة ويشكل في الواقع رفضاً فعلياً له ويلجأ إلى مفاهيم مستعارة، دون مناقشة، من الايديولوجية الماركسية ومن فرضيات التأويلات التوراتية المتّصفة بالعقلانية... مُفسداً كل ما هو جدير بالتصديق في الالتزام الأولي العام بمصلحة الفقراء»، من عدد ٩ إلى عدد ١٠). تقول «التعليمات»: ان «بعض اللاّهوتيين» حاول تعريف الفقراء بتماثلهم مع البروليتاريا الماركسية، والحقيقة بتماثلها مع الصراع الطبقي، وأن هؤلاء لم يهتموا كما ينبغي بخطر استبدال أحد أشكال الهيمنة بشكل آخر يفوقه خطورة. بيان الڤاتيكان يُعدّ نسخة ملطفة نسبياً عن مسودّة إنتقادية سابقة أعدّها مدبّر اللجنة، الكاردينال جوزيف راتزينغر، سُرّبت إلى الصحافة الايطالية وتم نشرها لاحقاً في كتاب حول أحاديث أجريت مع الكاردينال. بعد نشر «التعليمات» بفترة قصيرة، استدعي ليوناردو بوف إلى روما لتوضيح بعض ما ورد في كتابه «الكنيسة، والقدرة الخارقة والسلطة»، ومن ضمنه إشارته إلى «تقسيم كنسي للعمل» عمدت السلطة الهرمية للكنيسة من خلاله إلى «مصادرة وسائل الإنتاج الدينيّ من المسيحيين»[١٧]. رافق بوف إثنان من الكرادلة البرازيليين أثناء استجوابه، وهذا يدل على مدى التأييد الذي حظيت به كتاباته في البرازيل، لكن اللجنة أصدرت فيما بعد حكمها بأن بعض ما ورد في كتابه يُعد «غير مقبول لاهوتياً».

قبل بوف قرار الڤاتيكان قائلاً، «أفضل أن أماشي الكنيسة على أن أكون وحدي مع لاهوتي». غوتيريز وآخرون غيره أنكروا اهتمامهم في التأليف بين الماركسية والمسيحية وأكّدوا

أنّ دمج أفكار «علم الاجتماع» في لاهوتهم كان منذ البداية مؤقتاً وعرضة للمراجعة في ضوء أدلة جديدة.

اجتمع الأساقفة البيروفيون للنظر في أعمال غوتيريز، فصادقوا على «التعليمات» لكنهم رفضوا توجيه اللوم إليه. البرازيليون بذلوا جهوداً متكررة لكسب تأييد روما، مؤكدين على أن العمل الهام الذي أوحت به «مجتمعات القاعدة إلى لاهوت التحرير كان يتمّ تنفيذه في تلك البلاد. (تتمتع الكنيسة البرازيلية بقدر كبير من النفوذ لأنها تضم أكبر عدد من الأساقفة في العالم بعد إيطاليا).

كان هناك وعدٌ بإصدار منشور «تعليمات» ثان نتيجة للجدل الذي أثاره «لاهوت التحرير» وقد صدر المنشور في آذار/ مارس ١٩٨٦، إثر بعض التأخير (لأن البابا، كما أعلن، أراد أن يضفي عليه طابعاً أكثر ايجابية)، وكان بعنوان «حول الحرية المسيحية والتحرير» (Libertatis Consceintia). أجاز المنشور تشكيل «مجتمعات القاعدة المسيحية» «إذا كانت تعيش فعلاً في وحدة مع الكنيسة المحلية، والشاملة»، كما شجّع على التفكير اللاّهوتي المستند إلى التجربة العملية «على ضوء تجربة الكنيسة نفسها». وأيّد أيضاً وجود اهتمام خاص بالفقراء، وقد أعاد صياغة التعبير الذي ورد في مؤتمر بويبلا حول ـ «أفضلية التوجّه إلى الفقراء» ـ فأصبح «أفضلية حبّ الفقراء»)، وذلك على ما يبدو لإزالة أية معانٍ ضمنية تتقبّل الطرح بوجود صراع بين الأغنياء والفقراء وبين الطبقات. وصلت عملية دمج نظرية معدّلة للتحرير في اللاّهوت الكاثوليكي إلى ذروتها في نيسان/ ابريل ١٩٨٦، بالإعلان عن رسالة من البابا إلى الأساقفة البرازيليين تجيز «لاهوت التحرير» «ليس في وقت معين فحسب بل باعتباره مفيداً وضرورياً شرط أن يكون مترابطاً ومتساوقاً مع الإنجيل، الناموس الحيّ، وتعليم (Magisterium) الكنيسة المتقدم باستمرار»[١٨].

لماذا هاجم الفاتيكان «لاهوت التحرير»، وما هي تأثيرات هذا الهجوم؟ يبدو أن الهجوم نتج، من جهة، عن قلق الكاردينال راتزينغر كلاهوتيّ من الإسراف في مزج الماركسية في الكتابات الأولى حول لاهوت التحرير، ونتج، من جهة ثانية، عن قناعة البابا يوحنا بولس الثاني بأن «لاهوت التحرير» كان يشرّع التعاون الوثيق بين المسيحيين والماركسيين في نيكاراغوا والسلفادور، ويروّج فكرة قيام «كنيسة شعبية» تعارض الترتيب الهرمي لسلطة الكنيسة. وعندما سارع لاهوتيو التحرير إلى طمأنته بوجود اختلافات بينهم وبين الماركسية وباستعدادهم للامتثال للفاتيكان، أتت الخطوة التالية للاعتراف بشرعية العديد من أوجه اللاّهوت الجديد، وخصوصاً طرحه لإنشاء مجتمعات القاعدة وتطبيقه للإنجيل على التجربة مع الفقراء.

ما علاقة هذا كلّه بالديموقراطية؟ في مرحلة الحماس الثوري في السبعينات، شجب لاهوتيو التحرير، إلى جانب آخرين من اليسار، «ديموقراطية البورجوازية» لأنها «خداع»

و«كذب»، وطالبوا «بسلطة شعبية» لتحلّ محلّ المؤسسات التمثيلية التي بطلت فائدتها. في تشيلي وبوليڤيا انضم الكاثوليكيون اليساريون إلى المجموعات الماركسية الأكثر راديكالية في الدعوة إلى الإسقاط الفوريّ للرأسمالية. وفي البرازيل ساعد الرهبان الدومينيكان حركة حرب العصابات المدنية بقيادة كارلوس ماريغيلا (Carlos Marighela)، وقدموا العون لها. في أميركا الوسطى، أشرف اليسوعيون في غواتيمالا على دورات لتعليم الماركسية، وفي نيكارغوا كان الرهبان في المدرسة الثانوية التي يشرف عليها اليسوعيون، وفي الجامعة في ماناغوا، يتركون الطلاب على صلةٍ بثوار الجبهة الساندينية الماركسيين. في السلڤادور انفصل المفكرون الكاثوليكيون عن «الحزب الديموقراطي المسيحي» ليشكّلوا «الحركة المسيحية الشعبية الاجتماعية» (MPSC) التي اتحدت مع الماركسيين المشتركين في حرب العصابات. في تلك الفترة بدا أن التحالف الستراتيجي بين المسيحيين والماركسيين الذي أخذ فيديل كاسترو يدعو إليه، كان قد بدأ بالفعل.

غير أن الحكم العسكري اليميني تمكّن بسرعة من الاستيلاء على السلطة في تشيلي وبوليڤيا؛ وفي البرازيل قمع الحكام العسكريون الثوّار بشكل عنيف، وكمنوا لماريغيلا وقتلوه. وفي غواتيمالا اغتال الارهابيون برعاية الحكومة الكثيرين ممن كانت لهم علاقة بالحركات الاصلاحية التي رعتها الكنيسة في الأرياف، بما في ذلك عدد من الرهبان. وفي السلڤادور قامت فرق من المجرمين مرتبطة بالحكومة العسكرية بقتل رجال الكنيسة والنساء، وكان من بين ضحاياهم رئيس أساقفة سان سلڤادور، أوسكار روميرو. وفي نيكارغوا، بعد نجاح الانتفاضة الوطنية ضد سوموزا في تموز/ يوليو ١٩٧٩، والتي شارك فيها المسيحيون والماركسيون، بدأت العلاقات بين الجبهة الساندينية والكنيسة تسوء في أوائل الثمانينات عندما أخذت حركة «الكنيسة الشعبية» التي يروّج لها الساندينيون، تهاجم سلطة الكنيسة الهرمية وتطالب بولاء غير مشروط للساندينية. ومع نهاية ذلك العقد، فيما كانت المستويات المعيشية تنحدر بنسبة حوالى ٧٠ في المئة، لم يعد التحالف الماركسي المسيحي لدعم الجبهة الساندينية يعتبر التطبيق المناسب «لأفضلية التوجّه إلى الفقراء».

في أميركا اللاتّينية، في أواسط الثمانينات أخذت الديموقراطيات المدنية المُنتجة تحلّ محل الحكومات العسكرية في دولة تلو الأخرى. وبدا احتمال حدوث تغيّر ثوريّ بعيداً أكثر فأكثر. وفي غضون ذلك كانت تجربة القمع والتعذيب في ظلّ الحكم الديكتاتوري المستبد جعلت اليسار الكاثوليكي يجدّد تأييده لمبادىء الحكم التمثيلي، مهما كانت عيوبه. في البرازيل، بدأ «حزب العمال الجديد» (PT)، الذي تجذّر في «مجتمعات القاعدة المسيحية التحررية»، ينتخب محافظين في عدد من المدن، خصوصاً مدينة سان پاولو. وفي تشيلي، بعد هزيمة الديكتاتور أوغستو پينوشيه، في الاستفتاء العام في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨، إنضمّ حزب MAPU الذي عاد إلى الظهور مع اليسار المسيحي، إلى سائر أحزاب اليسار

لدعم مرشح الوسط باتريشيو أيلوين (Patricio Aylwin) من الديموقراطيين المسيحيين ضدّ المرشح الذي كان من أنصار بينوشيه في الانتخابات الرئاسية في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩. وفي السلڤادور، رجع من المنفى روبن زامورا من «الحركة المسيحية الشعبية الاجتماعية» (MPSC) للمشاركة في انتخابات الرئاسة في ١٩٨٩.

ترافقت التغيّرات في الممارسة مع تبديلات في النظرية قام بها أبرز الكتّاب حول لاهوت التحرير. في ١٩٨٦ قال هيوغو آسمان، الذي كان من أكثر لاهوتيي التحرير راديكالية، ان يساريي أميركا اللاتّينية اعترفوا «أنه يتوجّب عليهم الآن إعادة بناء ارتباطهم العضوي بالأغلبية الشعبية التي لم تفهم أبداً ثوريّتهم المجرّدة». واعتبر «القيم الديموقراطية قيماً ثوريّة» مؤكّداً على أنّ «الثوريين قد تعلّموا تقدير المشاركة الديموقراطية والحركات الشعبية الأصيلة، وأنهم ما عادوا يهتمون بالتفجيرات الاجتماعية التي تحدث تشوشاً كاملاً». وكان غوستاڤو غوتيريز في كتابه الذي صدر في السنة نفسها: «الحقيقة ستجعلك حرّاً» (La Verdad dos Hara Libres) دعا، على نحو مماثل، إلى نظام إقتصادي إجتماعي جديد يتوجّه إلى الفقراء، على أن يتميّز «بالحرية للجميع»، لأن «الحرية الشخصية شرط ضروري لتحرّر سياسي أصيل». كما أنّ ظهور جماعة «سينديرو لومينوزو» (الدرب المنير) لحرب العصابات في پيرو، جعلته يغيّر رأيه في العنف. كان قبل عشرين سنة يسلّم بحتمية «العنف المضاد» لمواجهة «العنف المؤسساتي» في أميركا اللاتّينية المعاصرة، وهو اليوم يشجب في الوقت نفسه «العنف الارهابي» و«العنف القمعيّ» و«رد الفعل العسكري»[١٩].

صحيح أن بعض لاهوتيي التحرير لم يقطعوا صلتهم بالماركسية. ليوناردو بوف عاد من رحلة إلى الاتحاد السوڤياتي في تموز/ يوليو ١٩٨٧ ليعلن أنه بالرغم من قمع الدين وكبته، فإن الاتحاد السوڤياتي يقدّم «الإمكانية الموضوعيّة للعيش بسهولة في روحية الأناجيل والتقيّد بالوصايا» أكثر مما تساعد على ذلك «الإثارة الجنسية والنزعة التجارية» في الغرب. وفي السلڤادور، كان إغناسيو إلاسوريا، اليسوعي من الباسك والتحريريّ المعروف، يواصل تأكيده على «أن الفرق بين عقيدة الكنيسة الاجتماعية ولاهوت التحرير، هو قناعة العقيدة الاجتماعية، بأن الرأسمالية قابلة للاصلاح، وأن الماركسية غير قابلة للإصلاح، ولاهوت التحرير مقتنع بأن الماركسية قابلة للإصلاح، وأن الرأسمالية غير قابلة للإصلاح»[٢٠].

لكن مع حلول أواخر الثمانينات كان قد تشكل في أميركا اللاتّينية يسار راديكالي استمدّ شرعيته من الكاثوليكية والتزم بتعميق المسار الديموقراطي لإقامة، حسب تعبير «اللاّهوتيين في العالم الثالث» الذين اجتمعوا في المكسيك في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٦: «ديموقراطية جديدة بمشاركة الأغلبيات»[٢١]. هذا اليسار الكاثوليكي الجديد ما زال ينتقد الرأسمالية، لكن التزامه الثوري تراجع أمام اقتناعه بالأهمية المركزية للمبادىء الديموقراطية وللحريّة الفردية.

اليمين الجديد في أميركا اللاّتينية

بالإمكان أيضاً ملاحظة وجود عدد من التغيّرات في موقف اليمين الخاضع لتأثير كاثوليكي في أميركا اللاّتينية. وإذا أردنا إثبات المرونة في الفكر الكاثوليكي الاجتماعي، يكون مرجعنا الأساسي بيان حكومة پينوشيه الصادر في آذار/ مارس ١٩٧٤ بعنوان «إعلان المبادىء الأساسية» والذي هدف إلى تبرير الانقلاب. ناشد البيان «التصوّر المسيحي للإنسان والمجتمع» الذي تتقاسمه «الأغلبية الساحقة من شعبنا» لتبرير إسقاط الماركسية في أيلول/ سبتمبر ١٩٧٣، وقام بحيلة فكرية استثنائية عندما اعتبر اقتصاد المشاريع الحرّة ــ مثالاً على «مبدأ الإعانة» ــ على الدولة أن لا تقوم بما تستطيع الاتحادات والمجموعات الأدنى منها القيام به ــ وكان هذا النمط الاقتصادي دائماً موضع انتقاد من الأحبار، وقد أعلن البابا بيوس الحادي عشر ذلك في منشور Quadragesimo Anno في ١٩٣١[٢٢]. في العديد من دول أميركا اللاّتينية تمكّنت مجموعة Opus Dei ذات الركيزة الإسبانية والتوجّه المحافظ، والتي تضم متديّنين غير إكليركيين، من توسيع نفوذها في السبعينات والثمانينات بين رجال الأعمال والمهنيين وطلاب الجامعات والأساتذة. على الرغم من التقليدية في لاهوتها، فإن Opus حديثة بتعهّداتها بتطوير اقتصاد تجاري. والأقل وضوحاً كان تعهّدها بإقامة الديموقراطية، لكن لم تنس مصادقة مجمع الڤاتيكان الثاني على الديموقراطية ولم تهمل النموذج الاسباني للتبديل السلمي للحكم المطلق. في العديد من دول أميركا اللاّتينية بدأت النتائج الاقتصادية غير المؤاتية لأنظمة الحكم العسكري في السبعينات وأوائل الثمانينات تثير نفور مجموعات رجال الأعمال والمحافظين. في البرازيل حث هذه المجموعات على الرجوع إلى الديموقراطية بدءاً من أواخر السبعينات. وفي تشيلي بدأ المحافظون يعارضون پينوشيه في حركات احتجاج عام ١٩٨٣ ــ وقد شارك الحزب الوطني، التعبير التقليدي عن التوجّه المحافظ، في معظم الإئتلافات الحزبية المعادية لپينوشيه. كان العديد من المحافظين تلقوا علومهم في مدارس كاثوليكية، وعملية تحديث الكنيسة أو Aggiornamento، تركت تأثيرها عليهم أيضاً. عوضاً عن الاستمرار في التمسك بكاثوليكية متكاملة ذات سلطة هرميّة مطلقة، صار العديدون منهم يرون سلوك الكنيسة سبيل الاهتمام بالمجتمع والتوجّه الديموقراطي أكثر انسجاماً مع إيمانهم. هذه العملية حظيت بتشجيع الولايات المتحدة والحكومات الأوروبية ومؤيدي الفكر المحافظ والمؤسسات كمؤسستي «أديناور» و«سيدال» السياسيتين اللتين تموّلهما الدولة، وتتمتعان برعاية الحزب الديموقراطي المسيحي الألماني (CDU/CSU) وقد أنفقتا الملايين في أميركا اللاّتينية في مجال «التعليم».

خاتمة

لقد شرحت المقوّمات التي تجتمع لتشكل تغيراً أساسياً في الدور السياسي للكاثوليكية في أميركا اللاّتينية، التي بدلاً من أن تلعب دور الحصن الواقي للتوجه السلطوي التقليدي المطلق والذي يستند إلى عبارة «لأنّ الفقراء معكم في كلّ حين» (إنجيل متى ٢٦:١١) و«السّلاطين الكائنة مُرتّبة من الله» (روميه ١٣:١)، منحت مسوّغات دينية لسلسلة من الأطروحات السياسية من محافظة إلى ليبرالية إلى راديكالية. الجمع بين الانفتاح على العالم الذي ترافق مع مجمع الفاتيكان الثاني والتجارب التعيسة للحكومات مع اليسار واليمين المتطرفيْن أدى إلى نشوء حالة صارت فيها الديموقراطية مقبولة من قبل فئات إيديولوجية واسعة النطاق ـ جميعها تستمد شرعيتها من المسيحية. وهكذا فإنّ هذه الدراسة وصفت كيف تمّ على مستوى «اللاّهوت السياسي» في أميركا اللاّتينية إحداث كافة الأطروحات، من راديكالية وليبرالية ومحافظة، الموجودة في "الفلسفة السياسية ـ إضافة إلى عملية تعليم وتجربة جعلت إجراءات التطرّف يميناً ويساراً تفقد جاذبيتها أكثر فأكثر.

في قارة كاثوليكية الثقافة عموماً ـ مع أنها ليست كاثوليكية إلى هذه الدرجة في الممارسة ـ يُعد هذا تطوّراً ايجابياً للديموقراطية التحرّرية والتعدّدية. إذ ينشىء اليسار الخاضع لتأثير الكنيسة تجمعات ريفية ديموقراطية؛ والوسط يدعو للمشاركة وحقوق الإنسان؛ واليمين يشجع على اقتصاد السوق الحرة، والحكومة المدنية التي تحظى بقبول الجميع. هناك متشائمون يقولون إن هذا كلّه مؤقت وإن الديكتاتوريين سوف يرجعون. لكنني أقول بأنه على الرغم من كافة المشكلات العسيرة في أميركا اللاّتينية، كان هناك تحوّل ملحوظ نحو إجماع ديموقراطي، وقد ساهمت التغيّرات في كاثوليكية أميركا اللاّتينية بشكل ملحوظ في هذا التحوّل.

هوامش الفصل الرابع

جُمعت مادة البحث في هذه الدراسة عندما كان الكاتب عضواً في «Latin American Program of the Woodrow Wilson Center in Washington D.C.».

(١) هارفي كوكس، «The Secular City» (نيويورك: ماكميلان ١٩٦٥).

(٢) إيفان ڤاليير: «Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America» (إنغلوود كليفز، ن.ج: برينتيس ـ هول، ١٩٧٠).

(٣) أنظر مجموعة دانيال هـ. ليڤين: «Churches and Politics in Latin Amercia» (بيڤرلي هيلز: سايج ١٩٨٠)، و «Religion and Political Conflict in Latin America»، (تشابيل هيل: منشورات جامعة نورث كارولاينا، ١٩٨٦)؛ برايان هـ. سميث: «The Church and Politics in Chile» (برينستون؛ منشورات جامعة برينستون ١٩٨٢)؛ توماس س. برونو: «The Church in Brazil» (أوستن: منشورات جامعة تكساس، ١٩٨٢)؛ سكوت ماينورينغ: «The Brazilian Catholic Church and Politics 1916-1985»، (ستانفورد: منشورات جامعة ستانفورد ١٩٨٦)؛ جون م. كيرك: «Between God and party: Religion and Politics in Revolutionary Cuba» (تامبا: منشورات جامعة ساوث فلوريد، ١٩٨٩)؛ فيليب بيرمان: «The Religious Roots of Rebellion: Christians in Central American Revolutions» (ماري كنول: منشورات أوربيس، ١٩٨٤)؛ دانيال هـ. ليڤين: «Religion nd Politics in Latin America: The Catholic Church in Venzuela and Colombia» (برينتسون: منشورات جامعة برينستون، ١٩٨١). أنظر أيضاً مجموعة سكوت ماينورينغ وأليكساندر وايلد: «The Progressive Church in Latin America» (نوتردام: منشورات جامعة نوتردام، ١٩٨٨).

(٤) وصف ماريتاين المفاهيم الأساسية في فلسفته السياسية بأنها الشخصانية والتعدّدية والتجمّعية، التي تحتل مركزاً وسطياً بين الفردية الأنانية للتحررية والدولتية الجماعية للإشتراكية. وأقرّ الديموقراطية وحقوق الإنسان وقيام دولة محايدة دينياً (ولكن غير علمانية)، وتشجيع المؤسسات الوسيطة على أفضل وجه انطلاقاً من التصوّر المسيحي. انظر أيضاً پول إ. سيغموند: «Understanding Maritain»؛ماسون: منشورات جامعة ميسير: ١٩٨٧) ص ص ١٥٣ ـ ١٧٠.

(٥) پول إ. سيغموند «Multinationalsim Latin America» (ماديسون: منشورات جامعة ويسكنسون، ١٩٨٠)، الفصل ٤.

(٦) إيڤان إيلّيتش: «The Seamy Side of Charity» في America (٢١ كانون الثاني/ يناير ١٩٦٧).

(٧) «Gaudium et Spes, The Pastoral Constitution on the Church in the Modern World» فـي مجموعة جوزيف غريميليون: «The Gospel of Peace and Justice: Catholic Social Teaching Since Pope John» (ماري كنول: منشورات أوربيس ١٩٧٦) ص ٣١٠. أنظر أيضاً پول إ. سيغموند: «The Catholic Tradition and Democracy» في: «Review of Politics 49» (خريف ١٩٨٧) ص ص ٥٣٠ ـ ٥٤٨.

(٨) ليونارد غروس: «The Last Best Hope» (نيويورك، غروسيت ودونلاپ، ١٩٦٧).

(٩) مؤتمر ميديلين «استنتاجات» موجودة في مجموعة سيرجيو توريس وجون إيغلسون: «Theology in the Amercias» (ماري كنول: منشورات أوربيس، ١٩٧٦) ص ص ٢٢٢ ـ ٢٢٤.

(١٠) غوستافو غوتيريز: «Notes for a Theology of Liberation» في «Theological Studies 31»

(حزيران/ يونيو ١٩٧٠) ص ص ٢٤٣ ـ ٢٦١.

(١١) انظر على سبيل المثال: خوان لويس سيغوندو: «The Libération of Theology» (ماري كنول، منشورات أوربيس ١٩٧٦)؛ هيوغو آسمان «Theology for a Normal Church» (ماري كنول: منشورات أوربيس ١٩٧٦)، وإنريك دوسّيل: «History and the Theology of Liberation» (ماري كنول: منشورات أوربيس، ١٩٧٦).

(١٢) پاولو فريري «The Pedagogy of the Oppressed» (الترجمة الإنكليزية؛ نيويورك، هيردر، ١٩٧٠).

(١٣) أنظر ليوناردو بوف: «Church, Charism and Power» (نيويورك: كروس رود ١٩٨٥).

(١٤) بيانات المؤتمر، لكن بدون تصريح الأساقفة، مترجمة في مجموعة جون إيغلسون: «Christians and Socialism» (ماري كنول: منشورات أوربيس ١٩٧٥). انظر أيضاً سميث: «The Church and Politics in Chile».

(١٥) وثائق ديترويت والمناقشات منشورة في كتاب توريس وإيغلسون: «Theology in the Americas».

(١٦) أنظر الوثائق في مجموعة جون إيغلسون وفيليب شاربر: «Puebla and Beyond» (ماري كنول: منشورات أوربيس ١٩٧٩).

(١٧) بوف «Church, Charism and Power»؛ ص ١١٢.

(١٨) Origins (واشنطن دي.سي.) أيار/ مايو ١٩٨٦، ص ١٤.

(١٩) غوستافو غوتيريز: «Aún Es Tiempo» في «Páginas 11» (تموز/ يوليو ١٩٨٦) ص ص ٤ ـ ٥؛ غوستافو غوتيريز: «La Verdad dos Hara Libres» (ليما: «Centro de Estudios y Publicaciones» ١٩٨٦) ص ص ١٩١ ـ ١٩٢. أقوال هيوغو آسمان موجودة في «Democracy and the Debt Crisis» في «This World 14» (ربيع/ صيف ١٩٨٦) ص ص ٩٢ ـ ٩٤.

(٢٠) مقابلة خاصة، ١٩ آب/ أغسطس ١٩٨٧. قُتل إلاسوريا على يد قوات جيش السلفادور في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩. من أجل أقوال بوف، أنظر: «O Socialismo Como Desafio Teológico» في: «Vozes» (پيترو پوليس) ٨١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧): ص ٦٩٢. في تموز/ يوليو ١٩٩٢، أعلن بوف أنه سيتخلّى عن صفته ككاهن.

(٢١) «Revista Latinoamericana de Teologia» (سان سلفادور) أيلول/ سبتمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٦، ص ٣٠٥.

(٢٢) «Declaración de Principios del Gobierno de Chile» (سانتياغو)، آذار/ مارس ١٩٧٤؛ ص ص ٤ ـ ٧.

الفصل الخامس
الحركة الإسلامية وتعبئة الموارد في مصر: نظرة ثقافية سياسية

جهاد عودة

مصر انقسمت إلى نظامين: هدف الدراسة ومجالها

«كنت مقتنعاً بأن الجماعة تحتاج إلى سنوات طويلة من الهدوء لتطبيق الجهاد، الذي أفضّل تحديده بأنه: «صراع الظواهر الاجتماعية»، كنّا بحاجة لأن نظهر ثبات الظاهرة الإسلامية الاجتماعية، التي أقمناها في صميم المجتمع الجاهلي، في مواجهة الظاهرة الاجتماعية اللاّإسلامية المهيمنة»[١].

في هذا الاقتباس يعبّر عبد الرحمن أبو الخير عن قناعته بأن الحركة الإسلامية يجب أن تقيم تكتلات اجتماعية من المعتقدات والممارسات داخل بنية المجتمع الذي تناضل لتغييره[٢]. في مصر اليوم، هذه الفكرة توجّه نشاطات الحركة الإسلامية.

نشأت الحركة الإسلامية وسط نزاع الحركة الاجتماعية التي توجهها عقيدة الإلزام الإسلامي والحركة الاجتماعية الي أوجدها مزيج من القيم والعادات الحديثة والتقليدية[٣]. هذا الفصل يدرس التوتّر بين المبادىء والممارسات في الالتزام الإسلامي والقوانين الموجّهة التي تصدرها الحكومة المصرية.

هناك عدة توضيحات أساسية في هذا البحث. إن التوتّر المشار إليه يحلّ محلّ النزاع بين النخبة والعامة أو بين الحكم والمعارضة. إنه نزاع طويل بين تصوّرين مختلفين للمجتمع وللتغيير الاجتماعي. هذا التصدّع لا يمتد أفقياً فحسب ليعمّ ميادين السياسة والاقتصاد

والدين والشؤون الاجتماعية، بل يؤدي، وهذا أكثر أهمية، إلى شق المجتمع والدولة عمودياً. في مصر نلاحظ أن فئة من نخبة الدولة، تدعمها زمر شعبية وقوى سياسية تعتنق التعاليم الإسلامية، تقف في مواجهة شريحة أخرى من نخبة الدولة، تتقدمها الحكومة وتدافع عن توافق بين الحديث والتقليدي في الحياة اليومية. باختصار، هناك نظامان متنافسان في مصر مبارك: النظام الإسلامي، والنظام الذي تقوده الحكومة.

في تحليله لهذين النظامين، يركّز هذا الفصل على تطور الحركة الإسلامية في ارتباطها بتغير النظام السياسي. وسبب هذا التركيز أن الحركة الإسلامية في مصر والعالم العربي تطرح نفسها كبديل أساسي لأنظمة الحكم السائدة. في السبعينات والثمانينات بُعثت الحركة الإسلامية كحركة دينية. واليوم كشفت الحركة الإسلامية عن أهدافها السياسية والدينية والاقتصادية والاجتماعية لإعادة بناء الدولة والمجتمع. وتطرح الحركة الإسلامية نفسها، بالتالي، كنمط «نقي» أكثر مما تطرح نفسها كنمط «مثالي» لمصر وسائر المجتمعات العربية. يستمد المسلمون الجدد حقيقتهم من آيات القرآن وتعاليم الإسلام، بوحي من تجربة النبي وخلفائه الأربعة الأوائل. لهذا السبب يوصف هؤلاء المسلمون عادة بأنهم أصوليون أو متزمتون أو راديكاليون.

قوة الحركة الإسلامية الحالية تدلّ عليها وفرة الدراسات التي تناولتها كنتيجة للتغيرات الاجتماعية السياسية في مصر والمجتمعات العربية، دون أن تأخذ بعين الاعتبار إمكانية الحركة في تجاوز حدودها الايديولوجية والوصول إلى فئات أكبر من الناس. علي أ. هلال دسوقي، باحث مصري شهير في أواخر السبعينات، حدّد خمسة مجالات يكشف فيها النشاط السياسي الإسلامي عن ذاته: إعادة تنظيم القانون الإسلامي؛ اللغة السياسية؛ الرموز الدينية الاجتماعية؛ المعارضة الاجتماعية السياسية؛ المجال الدولي[٥]. خلال الثمانينات إنتقلت الحركة الإسلامية إلى مجال جديد: ألإقتصاد. وتركز نشاطها بشكل خاص في حقول التوفير والتسليف والتوظيف. من خلال هذه الأعمال، تمكّنت الحركة الإسلامية، وربما يكون ذلك للمرة الأولى منذ نهضة محمد علي باشا (١٨٠٥)، من تحقيق ذاتها كحركة دينية.

إنتقال الحركة الإسلامية إلى الميدان الاقتصادي أضفى عليها دينامية جديدة، خوّلتها بلوغ قطاعات غير ملتزمة من الناس وهدايتها إلى الفضائل الإسلامية. هذا أهم أثر لذلك الانتقال. لقد أدى بالفعل ظهور ما يُعرف بالتطبيقات الإسلامية الاقتصادية إلى إعطاء شرعية جديدة للحركة الإسلامية.

الدراسات التحليلية التقليدية للحركة الإسلامية تشدّد على الحرمان والمعتقدات وارتباطهما بالسلوك. وهذا الأسلوب يقصّر عن تفسير حركات إجتماعية كالظاهرة الإسلامية لأسباب عديدة. أولاً، يتقيّد المنظور التقليدي بأنواع محدّدة من السلوك الاجتماعي، لا يشبه أي واحد منها الحركة الإسلامية، نظراً لتميّزها باختراقها العمودي

للدولة والمجتمع، وانحراطها في نزاع مطوّل، وادعائها التطابق بشكل متماثل مع عامة الناس من الملتزمين وغير الملتزمين. والعيب الثاني في هذا الأسلوب عدم تركيزه على أولوية الثقافة. لا يتناول هذا المنظور النشاط الجماعي باعتباره نشاطاً ثقافياً، كما هو حال الحركة الإسلامية في العالم العربي. وثالثاً، تلتفت الأطروحات التقليدية إلى القوى المحرّكة للنشاط الجماعي أكثر من التفاتها لتطوّره في أشكال مختلفة. أخيراً، لا ينظر التقليديون إلى تأثير تطبيق الديموقراطية على تطورالنشاط الجماعي؛ إنهم يركزون أكثر على تأثير النشاط الجماعي في تطبيق الديموقراطية.

لتخطّي مواطن الضعف هذه، ينطلق هذا الفصل من منظور «تعبئة الموارد»(٦). بالنسبة إلى هذا المنظور، الحركة الاجتماعية «ليست أكثر من توجّه البُنى ذات الأفضلية نحو التغيير الاجتماعي»(٧). يقترح هذا المنظور اللجوء إلى مبدأين منهجيين. أولاً، ليس الفصل المطلق بين البنية والثقافة طريقة مفيدة في النظر إلى الحركات الاجتماعية. يجب عدم البحث في الصلات بين البنية والثقافة في إطار انسجامها أو عدم انسجامها، بل الأحرى، في إطار العلاقات السببيّة المتبادلة بينها. ثانياً، يجب أن لا تقتصر دراسة التوجهات على دراسة المتغيرات السيكولوجية، بل تتوسع الدراسة لتشمل المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية. من الناحية النظرية، يخوّلنا هذا المنظور رؤية الحركة الاجتماعية الإسلامية كجزء متمّم لعملية إقامة المؤسسات في النظام السياسي المصري. كما يجيز لنا أيضاً التحدث بشكل أوضح حول العلاقات الجدلية بين السلطة والثروة والقيم. وهكذا فإن مفهوم تعبئة الموارد يساعد كثيراً على إحياء المنظور الثقافي السياسي الذي يشكل منطلقاً لدراسة الدول النامية.

تعتبر الحالة المصرية نموذجاً على فائدة منظور تعبئة الموارد. في سنة ١٩٧٤ في مصر تم تنفيذ سياسة انفتاح اقتصادي شامل(٨). كان هذا يعني، عملياً، توسيع دور الأفراد والفئات ذات النفوذ في عملية تعبئة الموارد وتوزّعها. في ظل نظام حكم جمال عبدالناصر الشعبي والمطلق، كانت تعبئة الموارد وسيلة يصونها بعناية جهاز الدولة، ومن خلالها تمّ تعطيل النزعات والنظم التي كانت تعطي أولوية لمبادىء معينة لصالح الايديولوجية الشعبية ـ الوطنية الرسمية. تحرير عملية تعبئة الموارد وتوزّعها في حكم أنور السادات استتبع إنفصالاً معيارياً عن الماضي الثوري. وخلال السبعينات حدث تطوّران أدّيا إلى تعزيز تحرر تلك العملية: كان الأول التحرر السياسي الذي بدأ عام ١٩٧٦؛ والثاني اعتماد سياسة هجرة تسمح للعمال والحرفيين بالعمل في دول النفط العربية الغنية. فيما كان الأفراد يزيدون ثرواتهم (بالعمل في الخليج والانهماك في الاستيراد والتصدير)، غاصت الدولة في أزمة مالية لأنها أضعفت سيطرتها على تعبئة الموارد(٩).

أدّى الانفتاح السياسي والاقتصادي إلى نشوء نزعات ونظم، بين صفوف النخبة

والجماهير، تُعطي الأولوية لمبادىء مختلفة. خلال الثمانينات ظهر نظامان رئيسيان يتنافسان، لكل منهما مبادِئه وتوجهاته: النظام الإسلامي والنظام الذي يقوده الحكم. وقد شمل التزاحم على الموارد بين البنيتين/النظامين تعبئة الموارد المادية والأخلاقية. كل بنية ابتدعت خطة نشاط ـ معياريّ من أجل التعبئة.

يدرس هذا الفصل البنية الإسلامية بمبادئها وأولوياتها في إطار الجهود التي بذلت من أجل تعبئة الموارد من ضمن خطة نشاطها المبدئي. وبذلك يصبح النظام الذي تقوده الدولة قيداً أو حافزاً. هذا البحث يستخدم أيضاً مفهومي «عقلانية القِيَم» و«العقلانية الذرائعية»، استناداً إلى فكر ماكس ويبر[١٠] (Max Weber). تشتمل عقلانية القيم على توجيه قواعد السلوك أو المبادىء الأخلاقية. والعقلانية الذرائعية تستلزم أنماطاً مختلفة من التنظيمات ومن الاقتصاد والادارات والقوانين والتقاليد التعليمية. في هذا التمايز يتحدّد مفهوم الحركة الإسلامية بأنها حركة اجتماعية تسعى إلى إحياء التوافق في المعنى بين ما هو ديني وأخلاقي في الإسلام وبين ما هو نظامي وإجرائي في المجتمع. في مصر ـ التي عرفت منذ بدايات القرن التاسع عشر عملية تغرّب في الثقافة والسلوك والمؤسسات ـ تُبذل المحاولات لترجمة المفاهيم والأفكار الإسلامية في التنظيمات وأنماط السلوك الاجتماعية، مما يضفي على الحركة الإسلامية طابع الحركة «المناوئة لسيطرة دولة أخرى»، بالمعنى «الغرامشي» لإسقاط بنية منتشرة وكلّية الشمول وايديولوجية الهيمنة[١١]. الحركة الإسلامية تهدف إلى قلب عملية التبادل الثقافي التي سمحت للأفكار والتنظيمات وأنماط السلوك الغربية بالتقدم في مصر، وتناضل لتكرس بدلاً منها نموذجاً إسلامياً كلّيّ الشمولية. استناداً إلى هذه المفاهيم النظرية، سوف يتركز تحليل تغيّر الثقافة السياسية في مصر حول أربعة عوامل: مخطّطات النخبة للتحديث وبيانات التحديث؛ وتوزيع النفوذ بين المجموعات التي تقرّ قيم التغرّب ونظمه (العقلانية الذرائعية) وبين أولئك الذين يناصرون اللجوء إلى القيم الإسلامية الوطنية في السياسة العامة؛ وظهور أزمة الدولة في مجالي الشرعية وإيفاء الديون؛ واختيار ودمج المزيد من الطبقات الاجتماعية والفئات والقيم الوطنية في بنية الدولة.

صعود رجل الاقتصاد الإسلامي:
الاقتصاد السياسي والاحتكام إلى اللّه

«الّذين يأكُلُونَ الرِّبٰوا لا يقُومُونَ إلاّ كما يقُومُ الّذي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيطانُ مِنَ المسِّ ذٰلكَ بأنَّهُمْ قالُوا إنَّما البيعُ مِثْلُ الرِّبٰوا وأحلَّ اللّهُ البيعَ وحرَّمَ الرِّبٰوا فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ ربِّهِ فانتهى فَلَهُ ما سَلَفَ وَأَمْرُهُ إلى اللّهِ وَمَنْ عادَ فأولئكَ أصحابُ النارِ هُمْ فيها خالِدُون. يَمْحَقُ اللّهُ الرِّبٰوا وَيُربي الصَّدقاتِ واللّهُ لا يحبُّ كلَّ كفّارٍ أثيم. إنَّ الّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَأَقامُوا الصَّلوٰةَ وآتَوُا الزَّكوٰةَ لَهُم

أجرُهُمْ عندَ ربِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عليهِمْ وَلا هُمْ يحزنون. يا أيُّها الّذينَ آمنوا اتّقُوا اللّهَ وذَرُوا ما بقِيَ مِنَ الرِّبوا إنْ كُنتُمْ مُؤْمنين. فإنْ لم تفعلوا فَأْذَنُوا بحربٍ من اللهِ ورسولِهِ وإنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أموالِكُمْ لا تظلِمُونَ ولا تُظْلَمُونَ».

(القرآن ـ سورة البقرة، ٢٧٤ ـ ٢٧٩)

نحو اقتصاد سياسي إسلامي:

تطوّرت الحركة الإسلامية عبر خمس مراحل من استراتيجيات التغير المجتمعي. امتدّت المرحلة الأولى لتشمل الثلاثين سنة الأخيرة من القرن التاسع عشر والسنوات العشرين الأولى من القرن العشرين. وفيها تأكيد على التغيّر الإسلامي برز في أعمال المفكرين وانتشار الروحية الإسلامية. جمال الدين الأفغاني[١٢] ومحمد عبده[١٣] كانا المقدّمينْ الرئيسيين لهذه الاستراتيجية. كانت النشاطات الصحفية والمحاضرات ومناورة الزعماء السياسيين والفكر الإصلاحي الدينيّ، مكرّسة جميعها لهذه الغاية. كان الهدف تحقيق «نهضة إسلامية». وفقاً لذلك، ينبعث العالم الإسلامي من خلال دمج مؤسسات غربية حديثة في المشروع الإسلامي، إضافة إلى إصلاح الفرد المسلم بتقديم العلوم الحديثة بالمصطلحات الإسلامية. لم تكن الاستراتيجية رفضيّة إذاً، بل تهدف إلى إصلاح النظام الاجتماعي السياسي من خلال مزيج من اليقظة الثقافية التقليدية والدينية، والتعليم المجاني، والانفتاح على المؤسسات والأفكار والعلوم الغربية.

فشلت هذه الاستراتيجية في تحقيق هدفها لأن التصوّر الأساسي لاستيعاب الأفكار والمؤسسات الغربية في إطار إسلامي متجدّد من الفكر والعمل، اعتبرته تيارات وطنية ودينية عديدة إقراراً بالاحتلال البريطاني والامبريالية. كما أنه كان هناك سببان إضافيان لفشل هذه الاستراتيجية. أوّلهما ظهور العلمانية وانتشارها بين المفكرين المصريين المتغرّبين. إذ رأت النخبة التقليدية تهديداً ضمنياً للدين نفسه في مثل هذا التغيّر. وثانيهما، رفض النخبة الإسلامية التقليدية لاقتراحات عبده في إعادة تأويل المعتقدات الإسلامية على أساس الفهم الملائم أو المعاني الإنسانية ـ العقلانية. إنطلاقاً من هذا الرّفض ظهرت استراتيجية جديدة للنشاط الإسلامي وبدأت تستجمع قوتها. المرحلة الثانية بدأت مع رشيد رضا ووصلت إلى ذروتها بنشأة حركة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٩.

لم تكن المشكلة الأساسية المتعلّقة بالتغيّر الإسلامي بالنسبة لرضا والاخوان المسلمين المشكلة التي رآها عبده ـ كيفية التعرّف على الأفكار والمؤسسات الغربية ـ بل كيفية مقاومة الأفكار والمؤسسات الغربية تماماً. تغيّر المشكلة المركزية يستلزم تغيّر العناصر المكوّنة للاستراتيجية. لم تعد المهمة كيفية فهم الإسلام على نحو مناسب بل كيفية تطبيقه. دعا رضا إلى مجتمع من المسلمين ليتولى تطبيق الاسلام. ونشأ الإخوان المسلمون لتنفيذ هذه

المهمة. لم يكن الاهتمام موجّهاً إلى المفكرين ولكن إلى عامة الناس؛ ولم يكن موجّهاً إلى الإيديولوجية ولكن إلى العمل؛ ولم يكن موجّهاً إلى التغيير من فوق بل إلى التغيير من الأسفل. إن تجسُّد الحركة الإسلامية كنمط «نقيّ» للأفراد المسلمين يبدأ مع هذا التحوّل.

مع أن هذه كانت مرحلة جديدة، فقد احتفظ الإخوان المسلمون ببعض العناصر في المرحلة الأولى، وأكثرها أهمية الإيمان بأن القدرة على الاقناع هي الطريقة الأساسية لهداية المسلم الفرد ليصبح مسلماً حقيقياً. حسن البنّا، مؤسس حركة الإخوان المسلمين، كان قد حدّد أهداف النشاط الإسلامي على النحو التالي:

«نحن نعمل من أجل الفرد المسلم والبيت المسلم والشعب المسلم والحكم الإسلامي لكن قبل ذلك نريد رؤية المفهوم الإسلامي مسيطراً كي تتأثر كافة الأوضاع بالصّبغة الإسلامية. بدون ذلك لن نتوصّل أبداً إلى تحقيق أهدافنا. نريد أن نعتقد أن التفكير المستقلّ يرتكز إلى الإسلام الصحيح، لا على أسس تقليدية جعلتنا مأسورين للنظريات والتوجهات الغربية في كل شيء»[١٤].

ظلّ مجتمع الاخوان المسلمين مستمراً، ولجأ إلى استخدام أسلوب عبده في الإقناع وإن يكن في إطار مختلف. اكتسبَ الحركة الإسلامية عنصرين جديدين: رعاية المشاريع والنشاطات للصالح العام، واللّجوء إلى العنف لمواجهة الخصوم السياسيين. كان هذان العنصران مشتقّينْ من مفهوم المجتمع الإسلامي الصحيح. الإخوان المسلمون، باعتبارهم يشكلون النموذج الأصلي للنجتمع الإسلامي الذي سوف يأتي، شدّدوا على أهمية مبدأ القوة. القوة هي المقدمة الأساسية للإسلام، كما قال حسن البنّا. للحصول على القوة، يجب على الإخوان المسلمين أولاً إحراز قوة العقيدة الإسلامية والإيمان بها؛ وتحصين قوة توحيد واستقطاب الأفراد المسلمين ثانياً؛ وتنظيم قوة القتال والتسلّح ثالثاً[١٥]. كان السبيل لانجاز المهمة الأولى: الإقناع؛ والمهمة الثانية: مشاريع الإنعاش؛ والمهمة الثالثة: العنف. وكان مقتنعاً بأن هذه المهمات تنتظم في تركيب هرمي. أي بتعبير آخر، لا يمكن تنفيذ المهمة الثالثة ما لم يتم إنجاز المهمة الأولى قبل الثانية، والثانية قبل الثالثة.

على الرغم من أن معظم نشاطات الإخوان تمحورت حول الإصلاح الدينيّ، فقد كُتب لها التقدُّم في إطار ما عُرف بالنشاطات الإقتصادية والإجتماعية الإسلامية. طُرحت هذه النشاطات لضمان القوة التي تستند إلى الوحدة والانتساب.

منذ البداية حدّد قانون مجتمع الإخوان المسلمين أهدافه بأنها تحقيق العدالة الاجتماعية؛ والأمن الاجتماعي لكل مواطن؛ والمساهمة في الخدمة العامة؛ ومقاومة الجهل والمرض والفقر والرذيلة؛ وتشجيع أعمال الخير (البند الثاني، قسم «د»). داخل التنظيم أسّس الاخوان دائرة للخدمات الاجتماعية والإحسان. ان النشاط المجتمعي موجّهاً بشكل خاص نحو الفقراء

والمحتاجين من الطبقات الدّنيا ومن الفئة الدنيا في الطبقة المتوسطة في المراكز المدينية في جنوب مصر والقاهرة والجيزة وغرب القاهرة[١٦]. سيطر الاخوان على بعض المساجد، والمدارس الليليّة ومدارس الجمعة، بالإضافة إلى حضانات الأطفال. أما بالنسبة للنشاطات الاقتصادية، فالبند ٢، قسم ج من القانون نصّ على إلزام الإخوان بالعمل في مجالات العمل الخاصة وبالتوفير وبدعم الصناعة والمؤسسات الإسلامية. قبل ١٩٥٤، أنشأ الإخوان ثماني شركات تجارية وذات أسمال مشترك[١٧]. كان معدّل نجاحهم في النشاطات التجارية أكثر تواضعاً منه في المجال الديني والسياسي والاجتماعي، لكنه وضع الأسس الأولى لأفضلية البنية الإسلامية.

طُوّقت هذه الاستراتيجية نتيجة لرغبة الإخوان في استخدام العنف ضد خصومهم السياسيين. قامت الحكومة بحلّ تنظيم الإخوان مرتين ـ الأولى في ١٩٤٨ والثانية في ١٩٥٤ ـ تأثّرت النشاطات الإقتصادية والاجتماعية بقرار الحلّ الأول. في ١٩٤٩ إغتالت الحكومة حسن البنّا، المؤسس والمرشد الأعلى، وغرقت البنية التنظيمية للإخوان في الفوضى. في ١٩٥٠ تولّى الحُديبي الأكثر اعتدالاً منصبَ المرشد الأعلى خلفاً للبنّا، مما أدّى إلى نشوب نزاع حزبي بين الأعضاء. والعودة إلى الالتزام بالقانون في ١٩٥١ لم تؤدّ بدورها إلى استعادة اللّحمة التنظيمية. كان سلوك الإخوان نحو الحكومة يتّصف بالعنف والاهتياج.

جاء يوم تصفية الحساب في عام ١٩٥٤، بعد استلام الضبّاط الشبان للسلطة. حاول شاب من الإخوان اغتيال عبد الناصر علانية. نتيجة لذلك حكم بالإعدام على خمسة من قيادة الإخوان وأرسل عدد كبير من الكادرات إلى معسكرات الإعتقال، صار الإخوان العدو رقم واحد في نظام عبد الناصر.

كانت استراتيجية الإخوان تهدف إلى إصلاح النظام، ولكن ليس من خلال استقطاب مثقفين وزعماء سياسيين كما اقترح عبده بل من خلال تجنيد الأفراد والتأثير على الجماهير. هاتان الاستراتيجيتان تفترضان أن النظام قابل للإصلاح من الداخل ـ بالنسبة لعبده من خلال التأثير وبالنسبة للإخوان من خلال الضغط من الأسفل. لكنهما فشلتا، وعلاوة على ذلك تعرّض الأعضاء للتعذيب وصدر في حقّ بعضهم حكم بالإعدام. ترك هذا الوضع الحركة في مواجهة سؤال صعب: لماذا لم تكن الحركة قضية رابحة؟ بتعبير آخر، هل فشلت الحركة الإسلامية بسبب سياستها الخاطئة أو لتصنيفها الفقهيّ غير الصحيح للحقيقة؟ الزمر التي رأت أسباب الفشل في التصنيف غير الصحيح للحقيقة شرعت في إعداد الاستراتيجيتين الثالثة والرابعة.

الاستراتيجية الثالثة اقترحت طرح الهجرة الإسلاميّة، والرابعة، شكلت تطوراً أبعد من طرح الهجرة ودعت إلى رفض إسلامي مسلّح[١٨]. كانت المرحلة الثالثة في تطور الحركة الإسلامية تشتمل على تعمّد هجرة النظام. والمرحلة الرابعة تشتمل على نشاطات تهدف إلى

تدمير النظام. من الواضح أن هذا التغيير ابتعد كثيراً عن مفهوم عبده والإخوان لتغيير النظام من الداخل من خلال الإقناع. ويعتبر أساسياً في هذا السياق الاعلان عن مفهوم الاحتكام إلى الله. هذا المفهوم سيطر على تفكير ونشاطات الجماعة الإسلامية خلال المرحلتين الثالثة والرابعة.

يطرح سيّد قطب في كتابه الشهير «معالم في الطريق» مفهوم الاحتكام إلى الله ليناقش مسألة الكفر في المجتمع الإسلامي اليوم[١٩]. هذا الرأي مستمدّ من التأكيد على أن من أوامر الله المحدّدة في القرآن جعله الحكَم المطلق في أية خلافات يعرفها المسلمون. من المعروف في الإسلام أن أيّ انتهاك لأمر محدد من أوامر الله يبطل إسلام الفرد. ولا يتحقّق الاحتكام إلى الله إلاّ بوجود حكم إسلامي، لذلك فإن عدم وجود هذا الحكم ينطوي على انتهاك أمر محدّد من أوامر الله. وأي مسلم لا يعترض على هذه الحالة (أي على عدم وجود الحكم الإسلامي) كافر. والمجتمع الذي لا يعيش في رعاية حكم إسلامي هو مجتمع كافر. بالنسبة لسيد قطب، الذي وضع أسس الاستراتيجية الثالثة في الستينات العمل السليم الذي يجب أن تقوم به الحركة الإسلامية هو «الهجرة». لكن بالنسبة لعبد السلام فرج، الذي وضع في السبعينات أسس الاستراتيجية الرابعة وظهورها في منظمة «الجهاد»[٢٠]، فإن العمل السليم يعني المواجهة المسلحة مع الحكم.

بدأ الإخوان المسلمون يعلنون من داخل السجون معارضتهم لتحوّل الأسلوب من الاقناع إلى الوحدة. دعا سيّد قطب أتباعه إلى هجر المجتمع الحالي واختيار العزلة كي ينجوا مع إسلامهم الحقيقي. والهضيبي انطلق من الخط الأساسي للاخوان ليقنع المناضلين في الحركة بالاعتدال والانضباط في كتابه الشهير «دعاة لا قُضاة» يستخدم أسلوب «قياس الخُلْف» (Reductio ad Absurdum) ليدحض حجة المناضلين بالاحتكام إلى الله[٢١].

أكّد الهضيبي على أن الاحتكام إلى الله يعني معرفة ما هو ممنوع وما هو مسموح به في الإسلام. وهذه المعرفة لا تُكتسب إلاّ من خلال تعلّم القرآن والاقتداء بالرسول في أحاديثه وآرائه وأعماله. هذه العملية فردية بطبيعتها ولا علاقة لها بطبيعة الحكم. بالإضافة إلى ذلك أشار الهضيبي إلى التمييز بين أوامر الله المحدّدة وتطبيقها على المسلمين. أكّد على أن الحكم الإسلامي يُصنّف كتنفيذ لأوامر الله المحدّدة لأن الحكم الإسلامي وسيلة من الوسائل لإنجاز أوامر الله ـ وليس غاية في حدّ ذاته. واشترط لقيام الحكم الإسلامي وجود إجماع بين المسلمين حول معنى هذه الأوامر وحول وسائل تحقيق الأمن المجتمي. وعند توفّر هذين الشرطين يصبح الحكم الإسلامي ضرورياً. إن المهمة المطروحة إذاً هي السعي لتحقيق هذين الشرطين.

أخفقت الاستراتيجيتان الثالثة والرابعة معاً في هجر النظام أو في تدميره، وهذا مردّه إلى قوة جهاز الإخضاع في الدولة ورفض الإخوان حجّة سيد قطب باعتبارها غير مكتملة من

الناحية الفقهية وغير عملية من الناحية السياسية. ورجوع زعماء الإخوان إلى الساحة السياسية خلال السبعينات (نتيجة تطبيق المسار الديموقراطي) ساهم إلى حد كبير في فشل الاستراتيجيتين الثالثة والرابعة. عاد الاخوان ليفرضوا هيمنتهم على الحركة الإسلامية خلال الثمانينات إلى جانب بعض المناضلين السابقين. تنظيم الاخوان اليوم يشبه إلى حدّ بعيد ما كان عليه في الأربعينات والخمسينات باستثناء ناحيتين أساسيتين. الأولى، أنه ثري، والثانية انه أكثر إصراراً على تأسيس بنية إسلامية لها الأولوية لصيانة إجماع المسلمين وأمنهم. وإذا كان في الماضي يشدّد على أهمية الدراسة الفقهية والأعمال في الساحة السياسية، فإنه اليوم أيضاً، وربما بإصرار أكبر، يؤكد على أهمية الفقه والممارسة في المجال الاقتصادي. انطلاقاً من هذه المتغيرات، تميّزت المرحلة الخامسة بوصفها مرحلة فقد السلوك الاقتصادي السياسي. خلال المرحلة الثانية عمل الاخوان لكي يضغطوا على النظام السياسي من الأسفل. وهدف المرحلة الخامسة اليوم تغيير النظام من خلال حرب مناورة اقتصادية.

مفهوم «المال» في الإسلام

في تقويمه لتجربة الحركة الإسلامية خلال أوائل السبعينات يؤكّد صالح الورداني، وهو أصولي سابق، أنّ أحد أبرز أسباب فشلها ناجم عن عدم قدرتها على معالجة المشكلة الاقتصادية وتحرير نفسها منها[٢٢]. ويقول بأن احتمال قيام رابط إيديولوجي بين الجماهير والحركة الإسلامية كان يعيقه دائماً خضوعها الإقتصادي للحكم[٢٣]. بتعبير آخر، كانت العقبة الأساسية أمام الحركة الإسلامية ضعفها في حسم قضية الموارد أو إهمالها لها. بعد الإطلاع على الكتابات الإسلامية في الثمانينات يتبيّن أن انتقاد الورداني يعكس الحالة العامة السائدة بين الناشطين في الحركة. في مصر اليوم فيض من الكتب والكرّاسات والمجلات والصحف التي تبحث في السلوك الإسلامي وتقترح كيف يجب أن يكون. هناك، على سبيل المثال، آراء حول قضايا تتراوح ما بين العادات الجنسية والتنظيم الاقتصادي. والذي يعنينا في هذا السياق هو الإطار الإسلامي المطروح حول القضايا الاقتصادية. ما هي صلة ذلك المفهوم الأساسي بالاحتكام إلى الله؟ ما هي العوامل السياسية والمعاني الضمنية في تصوّر الحركة للإسلام والاقتصاد والمجتمع؟ ما هي مميزات المسلم كإنسان تقيّ؟ من خلال تحليل نخبة من الكتابات المهمة حول هذه القضايا نستطيع أن نرسم صورة للحالة الثقافية الإسلامية في مصر في الثمانينات.

إنّ تحديد ممّ يتكوّن «المال» في الإسلام يُعتبر حجر الزاوية في التصوّر الإسلامي للسياسة والاقتصاد والمجتمع. في التشريع الإسلامي، يُطلق «المال» على ما يُصنّف بأنه غير آدمي ــ كلّ ما خُلق منافع للناس. الشرط الأساسي لوجود «المال» تيسّره كي يُمتلك ويستغنى عنه حسب الرغبة[٢٤]. «المال» يجب أن يكون قابلاً للقياس. إنطلاقاً من هذا التعريف، فإن مفهوم «المال» يتحدد بالخصائص التالية:

● يوجد «المال» نتيجة النشاطات التي يقوم بها الناس لجمع الثروات. الثروة تتكوّن من النقد ورأس المال، الذي يكون إمّا ثابتاً أو متغيّراً.

● يكون قابلاً لأن يُدّخر ويُستخدم وقت الحاجة.

● الزمن ليس قابلاً للقياس بالمال. بالنسبة إلى مفهوم الرّبا (الذي سنشرحه بالتفصيل فيما يلي)، يُحظّر على المُسلم مبادلة «المال» بالزمن. الرّبا زيادة في «المال» نتيجة السّماح بمبادلات لفترات زمنية.

● ليس الإنسان «مالاً» لأن الإنسان غير قابل للاقتناء أو الامتلاك وبالمقابل للتوارث.

«المال» في الإسلام يجب أن يكون «مالاً»، متزايداً، بحيث يزيد النقد ورأس المال عبر وسائل أخرى غير «الرّبا» و«الإكتناز». «الإكتناز» هو اقتناء الثروة والاحتفاظ بها لادّخارها. و«الاكتناز» مُحظّر لأنه يشتمل على زيادة القيمة في مقابل الزمن. في هذا السّياق يكون الاختلاف بين «الاكتناز» و«الرّبا»، مبادلة الزمن بالقيمة، أنّ الأخير يرتبط بالتعامل (بالمال)؛ والأول يرتبط أكثر بعملية تداول «المال». تنمو الثروة في الإسلام إذاً عبر التعامل «بالمال»، الخالي من «الرّبا»، وتداول «المال»، البعيد عن «الاكتناز»، هاتان العمليتان هما في حالات عديدة عملية واحدة، خصوصاً إذا كان النقد مُستخدماً. الإسلام حظّر زيادة المال بواسطة المال. لا يزداد المال إلا نتيجة مساعدته لعوامل إنتاجية أخرى في إطاز استثماري. المال يزداد إذا ربح الاستثمار، ويتناقص إذا خسر الاستثمار. في الإسلام إذاً يكون عائد المال الذي يُقرض صفراً[٢٥] وعائد النّقد سلبياً[٢٦].

إنطلاقاً من هذه التصورات الإسلامية حول مقوّمات الثروة ووظيفتها المناسبة، تستنتج الحركة الإسلامية افتراضاتها واقتراحاتها حول قضايا عديدة. وتشتمل هذه القضايا على التوظيف الحكومي والنظام المصرفيّ وبناء المؤسسات المالية الإسلامية وإعداد الخطط البديلة للتنمية.

إنّ الدلالات التي يتضمنها مفهوم «المال» الإسلامي (مع مفهومي «الرّبا» و«الاكتناز» المرتبطين به) تلامس بنية الدولة بذاتها. من دلالاته البارزة، على سبيل المثال، تفضيل دخول مجال العمل الخاص والحصول على إيراد منه على العمل للحكومة. تعتقد فئة كبيرة من الحركة الإسلامية أنّ العمل للحكومة غير إسلامي لأنّ الرواتب الحكومية تُدفع من مصارف للدولة التي تطبّق قوانين مالية تستند إلى الرّبا. هذا هو على الأرجح السبب الذي جعل البند «٢» من القسم «ج» في نظام الإخوان يلزم المنتسب على العمل في مجال خاص. وفوق ذلك، إذا كانت الحكومة تسيطر على الإقتصاد، يتوجب على المتقيّد فعلياً بالعقيدة الإسلامية ان يجد السبل للهجرة. كان ظهور دعوة سيّد قطب إلى الهجرة الإسلامية خلال الستينات ذا صلة بالهيمنة الحكومية على الاقتصاد في حكم عبد الناصر.

ينشأ من التصوّر الإسلامي «للمال» مواقف معادية من الممارسات المصرفية العربية. بالنسبة لجمال الدين عطية، إنّ الممارسات التي تتناقض مع مفهوم «المال» الإسلامي هي: «الودائع بالفائدة»، الفائدة المقدمة سلفاً أو المتحركة[٢٧]، وفي هذه الحالة تكون كافة السندات الحكومية ممنوعة. وعلى المسلم أن يكون حذراً فلا يورط نفسه في أي نشاط ترويجي أو إداري أو في التوقيع على: «القرض بفائدة، وكشف الحساب والتسليف، وكذلك الحسم في الفواتير التجارية»، وهي إمّا فواتير أعمال تجارية أو حوالات مصرفية أو فواتير الغرامات؛ ولا يسعى أيضاً إلى «التمويل» من خلال تغطية نقدية غير كاملة لسندات التسليف».

الأعمال المصرفية الأخرى كتحويل العملة وفتح اعتمادات جارية وإصدار شيكات مصرفية وبيع وشراء الأسهم للمصارف أو لزبائن المصارف، ودفع النقود والخدمات غير المالية، كلّ هذه الأعمال يُسمح القيام بها. يشرح منّان في كتابه الذي يُعتبر نقطة تحوّل في الاقتصاد الإسلامي، منطق التحريم في ما يختصّ بوظيفية المال بأنه سبيل لعدم التبادل[٢٨]. الغاية من المال في الإسلام تأدية وظائف إجتماعية ودينية. هذه الوظائف تتمحور حول تحديد نِسَب ومعدلات «الزكاة». «الزكاة» مال يدفعه الغني إلى الفقير. ويجب أن تأتي من الثروة المتنامية، التي لم تعرف «الرّبا» أو «الاكتناز». لذلك فإن أي عمل مصرفي يمنع أو يشوّه قدرة المال على إنجاز دفع الزكاة، يُعتبر عملاً محظوراً.

هذا الأسلوب في التفكير يتعرّض لكفاءة الحكم في تعبئة الموارد وبنية المجتمع السياسية الاقتصادية. الحركة الإسلامية تؤكد على أن قرارات الإنفاق التي يتخذها المسلم يجب أن لا تحدّدها عوامل خارجية، أي عوامل إجتماعية ـ اقتصادية وسياسية لا تخضع لسيطرة الفرد. هذه العوامل المحدّدة يجب أن تخضع لسيطرة المسلم ـ مع ـ الحكم الإسلامي ليكون إنفاق الفرد على الاحتياجات المألوفة إسلامياً. ربما يكون هذا التفكير حثَّ على الدعوة إلى الاحتكام للّه، وطالب بالحكم الإسلامي المرتبط به، في مواجهة حكم عبد الناصر بسياسته التدخلية.

يبيّن تاريخ الحركة الإسلامية مدى براعتها في بناء المؤسسات السياسية. منذ بداية المشكلة الاقتصادية، شرعت الحركة في بناء المؤسسات المالية. في أواخر السبعينات كانت هذه المؤسسات تندرج في نمطين: بنوك إسلامية وشركات توظيف الأموال. والبنوك أفضل في تنظيمها المؤسساتي من الشركات فيما يختص بتحديد المهمة والأهداف والغايات والاستراتيجيات والتدابير والفعالية. والمهم في هذا المجال هو كيفية ارتباط هذه المؤسسات بالمفهوم الإسلامي «للمال».

تبدو العلاقة في غاية الوضوح من افتتاحيات ومقالات المجلة الشهرية التي يصدرها «الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية» (IFIB). حسّان الناني، المستشار القانوني في IFIB، يعيد

تحديد الأسس الدينية للمصارف الإسلامية ويوضّح أن البنوك الإسلامية أنشئت لتخليص المعاملات المالية من الربا[٢٩]. ويؤكّد أحمد النجّار، الأمين العام لـ IFIB منذ إنشائه في ١٩٨٠، أن فلسفة البنوك الإسلامية ترتكز إلى تغيير سلوك الفرد المسلم بشكل خاص، والناس عموماً، من الاستهلاك إلى التوفير بالاحتكام إلى الطبيعة والمشاعر الإسلامية للتمييز بين المحرّم والمباح[٣٠]. لكي يكون المال الذي تمّ توفيره إسلامياً يجب أن يستثمر مع عوامل انتاجية أخرى أو يصبح «اكتنازاً». تستخدم المصارف الإسلامية ثلاث عمليات أساسية في مجال التوفير: «المشاركة» و«المضاربة» و«المرابحة». ويشرح المتّان كل عملية منها على النحو التالي[٣١]:

● «المشاركة»: البنوك والزبائن يتشاركون في المساهمة برأس المال بدرجات متفاوتة ويتفقون على نسبة الربح في فترة زمنية محدّدة.

● «المضاربة»: عقد تقدّم البنوك بموجبه رأس المال والزبائن يقدّمون خبرتهم ويتم توزيع الرّبح بنسبة متفق عليها.

● «المرابحة»: يطلب الزبائن من البنوك شراء بضاعة لها مواصفات محدّدة ويفرضون على البنك توزيعها بعد رفع سعرها حسب الاتفاق المبدئي الذي تمّ بين الطرفين.

إنّ رغبة البنوك الإسلامية في استبدال المُقاسمة بالفائدة المصرفية له دلالات ضمنية هامة بالنسبة للأنظمة السياسية الحديثة. إحدى هذه الدلالات، كما يقول النجّار، جعل الناس أقلّ اتكالية على الحكومة المركزية[٣٢]. إن نشاطات البنوك الإسلامية تعزّز إستقلالية الفرد الاقتصادية وتشجع على المشاركة في مستوى الجماعة. ويتوسّع النجّار في توضيحه فيؤكد على أن التدريب على المشاركة الاقتصادية يجب أن يستمر وأنّه السبيل الوحيد لتحقيق مشاركة سياسية قوية[٣٣]. المقصود هنا إعداد رجل الإقتصاد المسلم على مستوى الجماعة قبل إعداد رجل السياسة المسلم على المستوى المركزي للحكم. أي بتعبير آخر، البنوك الإسلامية تسعى إلى تحرير الجماهير المسلمة من خضوعها الاقتصادي للحكم. وهكذا فإن البنوك الإسلامية تشنّ حرب مناورة اقتصادية بإضعاف النفوذ الاقتصادي للحكم، وانتزاع شرعية الأعمال التي تقوم بها بنوك الدولة في تحريكها للموارد، وجعل الفرد يندمج في بنية إقتصادية سياسية لها أولوياتها المختلفة نوعياً، وبتكريس نفهسا كجاذب إقتصادي.

وتُعدّ صياغة الخطط البديلة للتنمية ذات صلة وثيقة باستراتيجية الحرب هذه ومتكاملة معها. إن التوجه الإسلامي التنمري متأثر بالتأكيد بمجموعة من الفرضيات المحدّدة حول الطبيعة البشرية ووظيفية المال وواجبات المسلم الفرد والتطور التاريخي للتخلّف في الدول الإسلامية. هذه الفرضيات يمكن تصنيفها كما يلي:

١ ـ يجب عدم مباشرة الإنماء الاقتصادي إنطلاقاً من معايير اقتصادية، بل بجعل هذه العملية تتكيّف بالأحرى مع خصوصية التعاليم الإسلامية.

٢ ـ يهتمّ الإسلام بتوازن سلوك المستهلك، لا بتوازن المستهلك نفسه[٣٤]. وهذا الاهتمام يرتكز إلى العقلانية الإسلامية، وهي السبيل كي يصون المسلم إيمانه وذاته وصحته وذريته وماله[٣٥]. بناء عليه تكون السلع الاقتصادية نوعين، سلعاً جيدة وسلعاً باطلة، والسلع الباطلة هي التي تساهم في تعطيل وتحريف العقلانية الإسلامية.

٣ ـ الله هو المالك الحقيقي «للمال». والفرد المسلم يمتلك بوصفه مؤتمناً على هذا «المال». فالمسلم إذاً مالك طالما أنه يستطيع استخدام «المال» بشكل فعّال وبالتقيّد بتوجيهات الله. من هنا، يؤكّد علم الاقتصاد الإنمائي الإسلامي على الإفادة من حقوق الامتلاك لا على أهلية الامتلاك.

٤ ـ الإنماء في الإسلام هو في الأساس عمل ثقافي، كما يؤكدّ النجّار[٣٦]. ولا ينطبق هذا على تراكم رأس المال فحسب (الواجب تحقيقه كي ينجز المسلم واجباته) بل على خطط التنمية أيضاً (التي يجب أن تؤدي إلى التأكيد على الأهمية الذاتية في مواجهة الهيمنة الغربية). يدعو القرضاوي، وهو عضو بارز في الاخوان المسلمين، إلى انبعاث إسلامي لأن «شعبنا صار عبداً للعادات الاستهلاكية، التي أوجدتها الحضارة الغربية بأساليبها البارعة وإعلامها الجذاب»[٣٧].

٥ ـ تكمن المشكلة الاقتصادية في الإسلام في نزوع الإنسان ليكون أنانياً تجاه نفسه وتجاه الآخرين[٣٨]. والإنماء الإسلامي يهدف إلى تغييره بحيث يصبح نافعاً لنفسه وللمجتمع. الإنماء، إذاً، عملية تغيير هدفها كبت الأنا وجعل الإنسان متواضعاً تجاه الله والمال وسائر المسلمين.

هذه الفرضيات التي تبرز في الإنماء الإسلامي تقتضي ضمناً فصل المسلم الصادق الولاء عن الآخرين وضمّه بشكل منظّم إلى المجتمع الإسلامي. عملية الفصل هذه حصيلة تغيّر واع. إنها شرط أساسي للإنماء الإسلامي والترابط الإسلامي المنظّم، وهي نتيجة للتأكيد على الأهمية الذاتية كهدف إنمائي. مبادىء الحركة الإسلامية هذه، لا تؤدي إلى إزدواجية الفرد والمجتمع الحديث فحسب، بل وإلى ظهور مشاعر عدائية وأولويات عند المسلم الفرد ضد سياسة التحديث التي تتبعها الحكومة. كلما تمكنت الروحية الإنمائية الإسلامية أن تصبح ذاتية أكثر فأكثر، تزداد قدرة الحركة الإسلامية على الفوز في حربها الاقتصادية ضد بنية الأولويات التي يترأسها الحكم.

دار بحثنا حتى الآن حول تغيّر الحركة الإسلامية عبر خمس مراحل. المرحلة الأولى تميّزت بالسعي لإصلاح النظام العصري للدولة والمجتمع في مصر من خلال استقطاب

المفكرين والزعماء السياسيين. وفي المرحلة الثانية كان الهدف تغيير النظام من خلال تغيير المشاعر والأولويات عند الإنسان العادي. وفي المرحلتين الثالثة والرابعة تبدو الحركة الإسلامية متجهة نحو العنف ضد النظام. في المرحلة الخامسة صار الهدف تغيير النظام من خلال تغيير إقتصاد النخبة والإنسان العادي. إنها المرة الأولى التي تسعى فيها الحركة الإسلامية إلى تغيير النظام بتبديل الصلات بين الدولة والمجتمع. وكانت الحركة الإسلامية في الثمانينات تشن حرب مناورة ضدّ سيطرة الحكم.

الحركة الإسلامية في تحدّيها لسيطرة الدولة

«نذكر هنا على سبيل المثال «شركات توظيف الأموال الإسلامية». إنها على الأرجح، المؤشّر الإقتصادي الأكثر وضوحاً للتيار الإسلامي. شكلت هذه الشركات قوة كبيرة في المجتمع الذي يميل إلى التعبير عن نفسه في المجال السياسي. ولعبت دوراً في رفع قيمة صرف الدولار [مقابل الجنيه] قبل الانتخابات النيابية الأخيرة [عام ١٩٨٧] لتعلن أمام المجتمع عن وجودها. كما وظّفت المال المجموع من التيار الإسلامي أيضاً في أنماط مختلفة [من أجل] التأثير [على المجتمع]. إن المجتمع القائم اليوم من مستشفيات ومدارس ومؤسسات إسلامية هو مجتمع داخل المجتمع. وسبب هذا التطور ناجم عن الواقع بأن الاعتبارات المالية والضغط الاقتصادي يشكلان قوة دينامية أساسية في مصر اليوم. التيار الإسلامي يتقدم، تدعمه قوته الاقتصادية»[٣٩].

التنافر والتجزئة في الإطار الديموقراطي

تبدو الديموقراطية في مصر اليوم كنتيجة لتطور الطبقة المتوسطة الجديدة (NMC)[٤٠] واقتصارها المتنوّع المنسجم معها. الديموقراطية المصرية تعكس عدم التماسك والتجزئة وأزمات دولة الطبقة المتوسطة الجديدة. عموماً، بدأت العملية الديموقراطية، تنشط بعد ١٩٥٢ في إطار الدولة، لا في إطار المجتمع. قامت الفئات والقوى الإجتماعية بتعزيز وتحريك الحوافز الديموقراطية. كانت العوامل المرتبطة بأزمة شرعية الدولة وأزمة إيفاء الديون مفيدة في استهلاك حكم عبد الناصر التقدمي والمطلق، وفي الترويج للديموقراطية في حكم السادات، ومن أجل المحافظة عليها في حكم حسني مبارك[٤١].

بعد ١٩٥٢ «أدركت قيادة الضبّاط الأحرار» منذ البداية أهمية الإسلام كصلة وصل بين حركتها وبين أغلبية الناس المتمسكين بالتقاليد. في ظلّ غياب صلة أخرى قوية أو صلة سياسية مكتملة النمو، رأى قادة الجيش في الرابط الديني ـ الوطني الذي يشكله الإسلام، الرابط الأكثر فاعلية لتحقق الأهداف السياسية والوصول إلى الجماهير[٤٢]. أقرّ «مجلس

قيادة الثورة» هذا الواقع وسمح بتواجد مجتمع الإخوان المسلمين من ١٩٥٢ وحتى ١٩٥٤. مع إزدياد حدة النزاع السياسي، وقفت القوى الإسلامية التقليدية إلى جانب محمد نجيب ضد عبد الناصر. وفي المقابل بادر عبد الناصر إلى تأويل الدين بحيث يتلاءم مع الدعوة إلى الوحدة الوطنية بقيادته. يقول ر. ديكمجيان حول هذا الأمر:

> «مع تفاقم أزمة الشرعية كان الناصريون مضطرين إلى إضفاء سمة الشرعية على الأداة الوحيدة لديهم للحصول على الدعم الجماهيري «هيئة التحرير» بالتشديد على أهمية تعليمها الشبّان التقيد بالطقوس الدينية والتزام العقيدة القويمة. هذا الاستخدام للعقيدة الإسلامية ــ وهو وسيلة تقليدية لإضفاء الشرعية ــ له دلالته الخاصة لأنه يهدف إلى إبطال حملة الإخوان التي شنها «مجلس القيادة المعادي للثورة» في كافة أنحاء مصر والدول العربية المجاورة»[٤٣].

في هذا السياق شدّد عبد الناصر على أهمية القومية العربية لتجديد وتدعيم شرعيته ذات الركيزة الإسلامية. والواقع أنّ «الاسلام يؤثر على «الانتماء العربي» ويضفي عليه قيماً روحيه تضعه في مواجهة مادية الغرب»[٤٤]. كانت أقوى وسيلة لتجديد الشرعية الإسلامية جاذبية عبد الناصر الساحرة، والتي استخدمها للمرّة الأولى على المستوى الجماهيري في ١٩٥٦، عندما شبّه نفسه بصلاح الدين الأيوبي، البطل المسلم الذي هزم الجيوش الصليبية، في القرون الوسطى الإسلامية.

على الصعيد المؤسساتي، سعى عبد الناصر إلى احتكار المؤسسة الدينية ليتأكد ويضمن «أن الدولة نفسها تأخذ على عاتقها الإحياء الإسلامي»[٤٥]. عام ١٩٥٣ ألغيت الأوقاف الخاصة، في إطار حملة تهدف إلى السيطرة على بعض الموارد الاقتصادية المستقلّة في المؤسسة الإسلامية. وعام ١٩٥٦ ألغى الحكم كافة المحاكم الدينية، بما في ذلك محاكم الأقليات، وفي كانون الثاني/ يناير ١٩٥٦، دُمجت محكام «الشريعة» الإسلامية في نظام الدولة القانوني. وعام ١٩٦٠ وضعت المساجد الخاصة بإمرة وزارة الأوقاف لمدة عشر سنوات. وعام ١٩٦١ بدأت عملية شاملة لإعادة تنظيم وتحديث النظام التعليميّ في الأزهر. ترافقت هذه الخطوات مع إعطاء طابع مؤسساتي للعنف في مواجهة الإخوان المسلمين. في مناسبات متكرّرة كان الكثيرون يتعرّضون للاضطهاد، أو يُرغمون على مغادرة البلاد، وقد حكم بالإعدام على بعض القياديين.

أزمة الشرعية عند عبد الناصر كانت ثمرة السمة الخاصة لايديولوجيته. كان يناضل لانجاز مهمة مستحيلة: إعطاء التحديث صبغة شرعية من خلال الرموز الإسلامية (الأهلية) والتوقع، في الوقت نفسه، أن تقدُّم عملية التحديث سوف يؤدّي في النهاية إلى إلغاء هذه

الرموز، فتتمكن الدولة من اكتساب شرعيتها بفضل إنجازاتها. بذل عبد الناصر جهده لاعادة تأويل القيم الإسلامية بحيث تصبح منسجمة مع المؤسسات وأساليب السلوك وأنماط العيش الحديثة. وعلاوة على ذلك، شدّد على الهوية الثقافية المحلية للشعب من أجل تماسك الجبهة الداخلية ضد الامبريالية الغربية وصياغة توجّه إيديولوجي ثالث لمصر وللعالم العربي بعيداً عن الماركسية والرأسمالية.

إن أزمة الشرعية في هذا الإطار صارت تعني الاحتياج الدائم للرموز الإسلامية من أجل الشرعية. فسّر عبد الناصر هزيمة مصر في حرب ١٩٦٧ مع إسرائيل على أنها «قدر... وامتحان من الله»[٤٦]. وبعد ١٩٦٧ (وربما يكون ذلك منذ بداية ١٩٦٥) مع لجوئه المتزايد للتأويل الإسلامي، كانت الجماعات الإسلامية تزداد عدائية. لم يظهر فشل دولة عبد الناصر في إضفاء صفة الشرعية لنفسها عبر انجازاتها، من خلال هزيمة ١٩٦٧ فحسب، بل ومن خلال عجز الدولة في تنشيط الخطة الخمسية الثانية في ١٩٦٥، بسبب المشكلات المالية. إن نجاح عبد الناصر في الإصرار على الهوية العربية في مواجهة الغرب، إلى جانب إخفاقه في الميدان الاقتصادي والحرب، أفسح في المجال أمام القوى الإجتماعية الإسلامية لممارسة الضغوط على الدولة.

كان بروز القوى الإجتماعية الإسلامية ناجماً بشكل جزئي عن تطور الطبقة المتوسطة الجديدة في ظل حكم عبد الناصر والسادات. كان عبد الناصر بحاجة إلى طبقة متوسطة تدين بمكانتها للثورة. لجأت الدولة إلى تقسيم الثروات إلى حصص وتوزيع الدخل كوسيلتين رئيسيتين لايجاد هذه الطبقة. لم يكن الغرض من إنشاء هذه الطبقة، بالنسبة لعبد الناصر، أن تشكّل حاجزاً بين الأغنياء والفقراء، بل أن تشكل بالأحرى جسراً بين هاتين البُنيتين. وميزتها الأساسية أنها تمتلك حق الإفادة من منافع التحديث وليس لها الحق في اتخاذ موقع في عملية الانتاج. اعتبر النظام الثوري ان الإصرار على رؤية أهل البلاد للمساواة الإسلامية والهوية الوطنية يعدّ مقوّماً أساسياً في إنشاء طبقة متوسطة حديثة كهذه.

تعزّزت بنية هذه الطبقة في القضاء على سيطرة كبار الملاّكين في الريف، وتوسيع نطاق التوظيف والتصنيع في الدولة. من خلال مجموعة متتالية من قوانين إصلاح الأراضي في ١٩٥٣ و١٩٦١ و١٩٦٩، صار الريف تحت سيطرة طبقة جديدة من صغار الملاّكين كانت الدولة تتولى الإشراف على زراعتهم وتسويقهم للمحاصيل. في نطاق هذه العملية برز تحركان جماهيريان[٤٧]. الأول كان بين الفقراء الريفيين، الذين لم تسنح لهم الفرصة باقتناء قطعة من الأرض التي أعيد توزيعها. والثاني قام به أبناء الملاكين الجدد الذين طالبوا بحقهم في التعليم.

إن بسط رقعة نفوذ الدولة نتج عن فشل رأس المال الخاص في الاستجابة لخطة الثورة من أجل تحقيق التوقعات الشعبية. من ١٩٥٧ حتى ١٩٦٠، كانت عملية تدخّل الدولة ناشطة.

تم اعتماد ايديولوجية اقتصادية جديدة صار بموجبها فقراء الأرياف بروليتاريا في صناعة الدولة الجديدة، (ومن خلال تعليم الجماهير والتوظيف) وأبناء الطبقة المتوسطة الريفية الجديدة تمتعوا بحق الوصول إلى مراكز متوسطة وعالية في المجالين الصناعي والبيروقراطي. هذه الايديولوجية رأت إلى الاختلاف بين الحرفيين والعمال بوصفه مهنياً لا اجتماعياً. استناداً إلى هذه الفرضية، أُطلقت برامج تخصصيّة عديدة. تمّ تعزيزها أكثر في قوانين العمل والأجور والإدارة والصحّة والتعليم والتقاعد.

كانت الايديولوجية ثابتة في قناعتها بأن الاقتصاد المتنوّع هو الأفضل للحث على الانسجام الاجتماعي. وكان الهم الأساسي المعلن لهذا النظام الاقتصادي: «كيفية تغيير القوانين للجمع بين الفاعلية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية على أفضل وجه»[٤٨]. مع ذلك أدّى تغيير عبد الناصر للقوانين على نحو يتناسب مع الوضع إلى تنافر مؤذٍ. تغيير القوانين في مجتمع سريع التبدّل لا ينتج عنه تفاوت في سرعة التحديث بين القطاعات فحسب، بل يؤدي أيضاً إلى فقدان الاستقرار في أنماط التحريك الاجتماعي. عندما واجهت مصر أول أزمة لها في سعر صرف العملة الأجنبية عام ١٩٦٥، عمدت الحكومة إلى تنشيط الآلية التجارية، فأحدث ذلك اضطراباً إجتماعياً بين فقراء الأرياف وموظفي الدولة. مع حلول عام ١٩٦٧ لم يعد مقبولاً تعريف الطبقة المتوسطة بأنها قطاع متنام من السكان يتمتع أكثر فأكثر بحق الإفادة من منافع التحديث، وظهر تعريف آخر لها يحدّد مقدار احتكارها لمنافع التحديث.

نشأت القوى الاجتماعية الإسلامية في إطار التنافر الذي ينجم عن تفاعل الاقتصاد المتنوّع وأزمة الشرعية. الفئات المتوسطة والأدنى منها في الطبقة المتوسطة الجديدة كانت تسعى لتتحرك إجتماعياً في مجال العمل الخاص لمواجهة الاحتكار الذي تمارسه الفئات الأعلى مرتبة في الطبقة على عملية التحديث، وإلى جانب ذلك هيمنت المعاني الإسلامية في رسم معالم التصوّر العام للوطنية والاشتراكية، ونتج عن هذا كلّه مقوّمات أساسية ساهمت في تشكيل القوى الاجتماعية الإسلامية. وقد تمكّنت هذه القوى من التجمّع وبلوغ الساحة السياسية في ظلّ الديموقراطية المحدودة (الليبرالية) التي عرفها نظام السادات.

رافق المسار الليبرالي السياسي من ١٩٦٨ إلى ١٩٧٣ انسياق نحو اليمين. وقد برّرت النخبة الحاكمة هذا التوجه إلى اليمين بوصفه ردّ فعل على استفحال أزمتي الشرعية وإيفاء الديون. في آذار/ مارس ١٩٦٨، بدأت الحكومة بتنفيذ برنامج يؤكد على ضرورة توطيد الديموقراطية السياسية ويعترف بأن القطاع الخاص يستطيع القيام بدور أكبر في عملية التنمية. في السنة نفسها كتب محمد حسنين هيكل، رئيس تحرير الأهرام وصديق عبد الناصر الحميم، مقالتين شهيرتين بعنوان «المجتمع المفتوح»، طالب فيهما بتليين ممانعة الدولة وقبضة الأجهزة السياسية بالنسبة للتيارات السياسية؛ ودعا إلى إقامة توازن إقتصادي سياسي

بين مختلف القوى الاجتماعية[٤٩]. عام ١٩٦٩ تبنّت الحكومة فكرة الإدارة العلمية التي تستند إلى مبادىء الاقتصاد العقلاني، الذي يهدف، عند تطبيقه، إلى تقليص التدخّل الحكومي في الاقتصاد. وفي السنة نفسها كانت عملية إعادة تأهيل الطبقة المسيطرة في النظام القديم ماضية قُدُماً من خلال رفع الحجز عن ثروتها. توفي عبد الناصر في ٢٨ أيلول/ سبتمبر عام ١٩٧٠، وفي ١٥ تشرين الأول/ أكتوبر صار السادات رئيساً جديداً للجمهورية بعد فوزه بنسبة ٩٠،٠٤٪ من الأصوات في استفتاء عام.

مع حلول عام ١٩٧١، كان السادات قد نجح في التخلّص من الفئة التي تنافسه من النخبة الحاكمة في مجلس الوزراء والجيش ومنصب الرئاسة والاتحاد الاشتراكي العربي [(ASU)، حزب الدولة]. كانت هذه الفئة تمثل النزعات الأشد تزمتاً في التعاطي مع أزمات النظام، مُقترحة سيطرة متزايدة للدولة على المجالين السياسي والاقتصادي.

وعام ١٩٧١ أيضاً توجّهت سياسة الدولة نحو إطلاق سراح الأعضاء في حركة الإخوان المسلمين بشكل تدريجي. وقام عدد ضخم من الطلاب بتنظيم المظاهرات، بوحي من المثل اليسارية، وطالبوا الحكومة أن تتبنى طرح شعار الحرب الشعبية لمواجهة إسرائيل. وعام ١٩٧٢ زادت الحكومة توزيع الموارد لتحفّز الاستيراد في القطاع الخاص[٥٠]. في الجبهة السياسية تمّ تعيين الدكتور عزيز صدقي، وهو تكنوقراطي مدني (لأول مرة منذ ١٩٥٤) رئيساً للوزراء في ١٧ تموز/ يوليو لتنفيذ سياسة الإقتصاد العقلاني. سيد مرعي، الملاّك الكبير ورمز التقليدية في حكومة عبد الناصر منذ عام ١٩٥٣، انتخب أميناً عاماً للاتحاد الاشتراكي العربي. كانت مهمته تحرير الحزب وزيادة تمثيل القوى الاجتماعية المختلفة. استمر الطلاب برفع المطالب نفسها في مظاهراتهم. نتيجة لذلك بدأت الحكومة بتجنيد المجموعات الإسلامية الخارجة من السجون لحماية النظام من الطلاب اليساريين. وأظهر السادات نفسه كرجل ورع، وكان غالباً ما يستشهد بالآيات القرآنية في خطاباته. في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣، شنت مصر حرباً ناجحة ضدّ إسرائيل. وفي أواخر ١٩٧٣ كان حكم السادات، وللمرة الأولى، أحرز أسساً متينة للشرعية، والتماسك الكلّي للسلطة ولجمهور كبير من المناصرين.

كان هذا الجمهور يتألف من المرتبتين المتوسطة وما دون المتوسطة من الطبقة المتوسطة الجديدة، والليبراليين من التكنوقراط والمهنيين، وبقايا طبقات النظام القديم والجماعات الإسلامية السياسية الآخذة في الظهور. بذل السادات جهده ليبني انطلاقاً من الجمهور نظاماً سياسياً يكتسب شرعية من توجّهه التقليدي الديني ويعزّز المؤسسات التجارية الخاصة. كانت الايديولوجية الرسمية بعد ١٩٧٤ تؤكد على فكرة الوطنية المصرية والتقوى الإسلامية وحقوق الملكية والروح التجارية. هذه الايديولوجية طرحت كإطار جديد للإجماع الوطني.

ولكن هذه الإيديولوجية التي ساهمت في تعبئة الدعم للسادات، عمّقت في الوقت نفسه التنافر الاجتماعي وجزّأت الجمهور الساداتي إلى أبعد حدّ.

عام ١٩٧٤، أصدر السادات وثيقة أعلنت الوجهة الإيديولوجية للنظام. ضمّت الوثيقة ثلاثة تصوّرات أساسية للتوجّه السياسي: التقدم التقنيّ الغربي، و«الإيمان»، و«الأصالة». من خلال هذه التصوّرات الثلاثة حاول السادات تجاوز الهوة بين ذهنية القيم الأهلية والذهنية الذرائعية الغربية. الذهنية الذرائعية تُطبّق في مجال التقدم التقني، فيما يكون لِـ «الإيمان» و«الأصالة» أثرهما في ميدان السلوك والأخلاق. بالنسبة لهذه التصوّرات، كان تعزيز الروحية التجارية وسيلة لإحداث التقدم عبر الأجهزة الغربية المستوردة والاستثمار الأجنبي. كما أنّ الوحدة السياسية واحترام السلطة ينتجان عن وجهتي ذهنية القيم المحلية. سياسياً أعطيت الأهمية للاستقرار السياسي العام ولتشجيع الاستثمار في القطاع الخاص، وللدور المميز الذي يلعبه التكنوقراطي في تحقيق التقدم، وللحث على هجرة الطاقة البشرية، ولإعادة بناء القطاع العام، وللتخلّص من مركزية الاقتصاد، وللوقوف بشكل حاسم في مواجهة أية إيديولوجية سياسية قد تثير النزاع أو العداوة بين السكان.

كانت الليبرالية في هذا السياق تعني بالتحديد تراجع دولة عبد الناصر. وقد أشارت بوضوح إلى الاتكال على المبادرة الخاصة والقيم التقليدية في حلّ أزمتي الشرعية وايفاء الديون. بعد الانتخابات النيابية عام ١٩٧٦، والتي أجريت بإشراف الاتحاد الاشتراكي العربي، أعلن السادات بشكل مفاجىء إقامة حزبين معارضين فقط، حزب يساري وحزب يميني. انتقد الكثيرون من الأعضاء المستقلين في البرلمان سياسة السادات الاقتصادية وتوجهاته السياسية. ونتيجة لذلك لم يكتف السادات بتهجمه على البرلمان في خرقه للأخلاقية المصرية التي تدعو إلى احترام السلطة، وفي إحلاله العداوة بين الناس، بل اتخذ السادات خطوة أبعد من ذلك بحلّه البرلمان على نحو غير متوقّع عام ١٩٧٩. كانت الانتخابات التي أجريت في ١٩٧٩ تهدف إلى تشكيل برلمان قابل لتسوية الخلاف. خلال تلك الفترة كانت القوى الإسلامية تتلقى الدعم من السلطة لكي تتمكن من السيطرة على الجامعات والتجمعات العامة. بدأ الإخوان المسلمون ينتقدون الأنماط الغربية في الاستهلاك والحياة اليومية في مجلتهم الأسبوعية، «الدعوة».

كانت بداية الصِّدام الحتميّ بين الجماعات الإسلامية المعبّأة والحكومة مع محاولة الانقلاب التي قامت بها إحدى هذه الجماعات في ١٨ نيسان/ أبريل ١٩٧٤، وقد قام المسلحون بمهاجمة الأكاديمية التطبيقية للقوات المسلحة. وتصاعدت المقاومة مع خطف «مجتمع المسلمين» لوزير الأوقاف السابق، محمد الذهبي، وقتله في ٣ تموز/ يوليو ١٩٧٧. عام ١٩٨٠ قام السادات بتعديل الدستور بحيث أصبحت «الشريعة» المرجع الرئيسي

للشرعية، وأصدر قانوناً حول «الدّجل»، يجيز محاكمة الذين يدعون إلى عدم احترام سلطة الدولة.

ساهمت الاستثمارات التجارية في حكم السادات بتعزيز القطاع الخاص ممّا ألحق الضرر بالقطاع العام. في هذه الحالة صار إصلاح القطاع العام أمراً لا بدّ منه. إقترح القطاع الخاص منطق التعاقد كأساس للإصلاح، لأن التعاقد وسيلة فعّالة لتحريك الموارد وتأمين الاعتمادات المطلوبة وتنظيم العرض والطلب. من هذا المنطلق صارت المطالبة بالعدالة الاجتماعية موضع إدانة باعتبارها موقفاً لامسؤولاً من مالية الدولة. حاول النظام إلغاء المعونات المالية في ١٩٧٧، إلاّ أن المظاهرات الكبيرة التي شارك فيها الفقراء في المدن والفئات الدنيا من الطبقة المتوسطة أحبطت هذه الإجراءات. لعلّ تهجم المتظاهرين على الأعمال التجارية المريبة، أدّى إلى تنشيط بعض مظاهر الاقتصاد المتنوّع وتحديد الروحية التجارية كي لا تحوّل الإقتصاد كلّه إلى إقتصاد المتاجرة في السوق. ومع ذلك فإن التشديد على تشجيع الروحية التجارية ساهم في رفع شأن الوضع المالي باعتباره عاملاً للتفاضل بين المواطنين. نسبة الانتاج الإجمالي من أجور العمل (الذي يتعارض مع إنتاج حقوق التملّك) إنخفضت من ٤٦،٨ في المئة في ١٩٧٠ إلى ٣٠،٤ في المئة في ١٩٧٩[٥١]. صارت ميزة الإنسان الجديد، إنتاج المال عوضاً عن العمل، والذي ينجح في جني المال أكثر يتمتع بفرص ومنزلة وأمان أكثر على الصعيد الاجتماعي.

من الأسباب الرئيسية للاندفاع الكبير لطلب حقوق الامتلاك هجرة العمال إلى دول النفط العربية الغنية. وصار تصدير العمل سياسة معتمدة في الدولة عام ١٩٧٦؛ وكان الهدف منه إيجاد قطاع إجتماعي جديد اعتاد استهلاك المنتوجات الغربية ومساعدة الفئات الدنيا والمتوسطة من الطبقة المتوسطة الجديدة للتمكن من التحرك اجتماعياً. كانت الدولة تخطط للإنتفاع مادياً من تحويلات العملة. إلاّ أن الهدف بتعجيل التحرك الاجتماعي داخل بنية الدولة لم يتحقّق بسبب صلابة تلك البنية. وعوضاً عن ذلك تم إنجاز التحرك من خلال ميدان العمل الخاص. تفشّي الفساد بالمقابل بين موظفي الدولة، وانحرفت نظم التقويم في منحى جديد منحاز إلى الأثرياء، ودخلت المجال التجاري مشاريع جديدة صغيرة، والنظام الاقتصادي عرف دفق الأموال وما يرافقه من تضخّم. في ١٩٨٠ بلغ عدد المصريين الذين حصلوا على عقود عمل في الخارج ٩١،٩٤٤؛ وعدد الذين غادروا البلاد في الدفعة الإضافية وصل إلى ٢٧،٨٠١[٥٢].

أسهَمَ العمل في الخارج بتعزيز الإنتقال من التصنيع إلى الاستيراد. وهذا الانتقال أكّد مجدّداً على أهمية العائدات من حقوق الامتلاك، بدلاً من الأجور، بوصفها المصدر الرئيسي للدخل. وبذلك صار المال الملكية الأساسية التي يسعى الأفراد إلى اقتنائها. هذا التغيير شكّل تحدّياً للتعاليم الإسلامية التي تعتبر المال وسيلة لا غاية في حدّ ذاته، بدأت عقلانية القيمة

الاقتصادية بالتمرّد. أول مظاهر ذلك التمرّد قيام بعض القياديين من الإخوان المسلمين بإنشاء أول بنك ذي توجه إسلامي واضح في مصر، وهو «بنك المال المصري» وذلك في ١٩٧٧. وقد نصّ نظام البنك على أن تكون معاملاته المالية متوافقة مع الشريعة الإسلامية. وبذلك صارت للحركة الإسلامية حصتها في التحويلات النقدية التي يقوم بها العاملون في الخارج.

في ظلّ حكم السادات، لم يكن المزج بين الاستثمارات التجارية والقيم الدينية التقليدية لتقليص احتمالات التجزئة في عملية التحويل فحسب، بل ولتعزيز قابلية السوق للاستثمار ولإيجاد إطار جديد للاتفاق الاجتماعي. لكن السادات كان مجبراً على مواجهة المفارقة بأن نتائج الخوض في المجال التجاري تتناقض مع ما تتضمنه القيم الدينية التقليدية من معانٍ. كما أن تطبيق الديموقراطية في الميدان السياسي ـ الذي سعى بدوره إلى تعزيز قابلية السوق للاستثمار كردّ فعل على أزمتي الشرعية وإيفاء الديون ـ أضاف عنصراً معقداً جديداً إلى هذه المفارقة. الاستثمارات التجارية والتطبيق الديموقراطي في الميدان السياسي ساهما في تعريض جمهور السادات إلى مزيد من الانشقاق. النزعة التجارية أثارت عداوة بين الأغنياء (داخل وخارج الحكم) والفقراء. والتطبيق الديموقراطي أثار نزاعاً بين الحكومة والمعارضة. أصرّت القيم الدينية التقليدية على ضرورة الأصالة، وهذا تناقض عملياً مع نهج الحكومة في استيراد البضائع الغربية. أزمة الشرعية إزدادت حدة. جماعة «الجهاد»، من الجماعات الإسلامية الراديكالية، حكمت بأن الرئيس كافر، أي يجب أن يُقتل. كان النظام السياسي يتخذ المزيد من اجراءات الإبعاد السياسي، كلما كانت تزداد القوى الاجتماعية السياسية المناهضة له. ووصلت هذه الاجراءات إلى ذروتها في أيلول/ سبتمبر ١٩٨١، عندما أصدر السادات أوامره باعتقال الآلاف من منتقديه. شملت الاعتقالات الوسط السياسي بأسره من اليمين إلى اليسار، بما في ذلك الشخصيات الإسلامية وزعماء الطائفة القبطية. على إثر ذلك قام ضابط من الجيش، من الإسلاميين الأصوليين، من أبناء الفئة الدنيا في الطبقة المتوسطة، باغتيال السادات في ٦ تشرين الأول/ أكتوبر.

حرب المناورة الإسلامية، السياسية ـ الاقتصادية:

تولّى مبارك زمام السلطة في إطار عملية تعاقب هادئة. كان يهدف إلى تهدئة أزمتي الشرعية وإيفاء الديون بتطبيق تدابير تمنع الخلافات العامة من تغذية أو إحداث نزاع إيديولوجي في المجتمع. أكد على ضرورة إعادة تنظيم الحياة السياسية لتمكين الحركة الإسلامية من المساهمة في وضع السياسة العامة عبر البرلمان، وفتح المجال في المؤسسات أمام المبادرة الخاصة في مجالي الخدمات الاجتماعية والسلع الاستهلاكية[٥٣].

داخل هذا الإطار وجدت الحركة الإسلامية (من خلال البنوك الإسلامية وشركات توظيف الأموال) فرصة لها. في الميدان السياسي، كان الاخوان المسلمون يُعدّون قوة سياسية

يُحسب حسابها، مع أنهم كانوا ممنوعين من تشكيل حزبهم الخاص. الجماعات الإسلامية المناضلة جوبهت بمزيج من سياسة القمع والإغراء لحثّها على المشاركة في العملية السياسية. لم يمنح مبارك أهمية إيديولوجية كبيرة للروحية التجارية أو للقيم الدينية ـ التقليدية. وصف نفسه بأنه يسعى لحماية الديموقراطية من الحالة القتالية، وتهدئة الأزمات الاقتصادية من خلال القيام بنشاطات مشتركة بين القطاعين العام والخاص. كانت الساحة ملائمة تماماً أمام الحركة الإسلامية لتبدأ حرب المناورة. خلال الثمانينات ساهمت البنوك الإسلامية وشركات التوظيف الإسلامية في تمويل النشاطات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي اجتثت جذور شرعية النظام وربطت مصلحة الناس بالعجلة الإسلامية. وبتعبير آخر، كانت هناك ثورة إسلامية بدأت خلسة منذ أوائل الثمانينات. وقد ساعد على أسْلَمة المجتمع تبني الحكومة الأساليب الإسلامية في المجال المصرفي ومشاركة النخبة الحكومية من المشاريع الإسلامية.

قبل الدخول في تفاصيل هذا النشاط الإسلامي يجب التوقّف عند العملية الليبرالية السياسية في حكم مبارك وعلاقتها بالحركة الإسلامية. بتعبير عام، كانت الليبرالية في حكم مبارك تتميّز بدمج الإخوان المسلمين كشريك لحزب الوفد أولاً قبل انتخابات ١٩٨٤، ولحزب العمل ثانياً قبل انتخابات ١٩٨٧. في انتخابات ١٩٨٤ تحالف الإخوان المسلمون مع حزب الوفد العلماني، وحازوا على ثمانية مقاعد من أصل ٥٨ مقعداً فازت بها المعارضة. أراد الوفد من هذا التحالف تدعيم شعبيته، خصوصاً على ضوء الشرط الأساسي في انتخابات ١٩٨٣، والذي يقضي أن يكون المرشح منتسباً إلى حزب، وأن يفوز الحزب بنسبة ثمانية في المئة من مجموع الأصوات المسجّلة كي يصبح مؤهلاً للانضمام إلى البرلمان. فشل حزب العمل في الفوز بنسبة ٨ في المئة المطلوبة. تحالف الإخوان المسلمين مع الوفد كان مؤشراً لذرائعية جديدة ولاعتراف الوفد بالمشاعر الإسلامية العميقة عند الناس. ونتيجة لهذا التحالف اعتبر حزب الوفد تطبيق الشريعة الإسلامية أحد مطالبه الرئيسية. واعتبر معظم المراقبين هذا التحالف تحالفاً مناقضاً لثورة ١٩٥٢. على أي حال، لم يكن للمعارضة التي شكلها الوفد (بـ ٥٨ مقعداً من أصل ٤٤٨ مقعداً) أكثر من تأثير الدعاية.

كان التحالف الفكري بين الوفد والإخوان المسلمين حول القضايا الإجتماعية ـ الإقتصادية هو الأكثر أهمية. كلاهما كان يؤمن بأن القطاع الخاص هو الذي يجب أن يقود عملية التقدّم وأن القطاع العام يجب أن يُدار حسب مبادىء العقلانية الاقتصادية. بالإضافة إلى ذلك، قاوم الوفد والإخوان المحاولات التي قامت بها الدولة في مجال التطبيق الإشتراكي. وتجدر الإشارة إلى أن الوفد كان متمسكاً أكثر من الإسلاميين بمفهوم «الأصالة»؛ كان يفهم «الأصالة» بتمسكه بالقيم التقليدية المصرية، بينما رأى الاخوان المسلمون في «الأصالة» مرادفاً للإسلام بصورة مطلقة.

مع تغيّر إيديولوجية حزب العمل وتعبيرها عن نزوع إسلامي أكثر وضوحاً، وجد الإخوان المسلمون ما بين ١٩٨٦ و١٩٨٧ أنه من المناسب إقامة تحالف مع هذا الحزب. قبل انتخابات ١٩٨٧ شكل الإخوان المسلمون وحزب العمل ائتلافاً تحت شعار «الإسلام هو الحلّ». فاز حزب العمل في الانتخابات بستين مقعداً (خمسة وثلاثون منها للإخوان المسلمين) وفاز الوفد بخمسة وثلاثين مقعداً. وفشل حزب اليسار في الوصول إلى البرلمان، كما حدث في الانتخابات السابقة[٥٤]. اليوم يُعرف الحلف بين الإخوان المسلمين وحزب العمل «بالحلف الإسلامي». إشتمل البرنامج الانتخابي «للحلف» على عشر نقاط تمحورت حول الموضوعات التالية:

- الإيمان بالله كأساس للمبادىء الأخلاقية والفضيلة والحلول للمشكلات الاجتماعية ـ الاقتصادية.

- اتخاذ موقف صارم ضدّ رفع الأسعار، واعتبار الأجور مؤشراً على التضخّم، ومواصلة دفع الإعانات المالية، وإيجاد الحلول التي ترتكز إلى المبادرة الخاصة لمشكلات السكن والتعليم والعناية الصحية.

- تبنّي موقف غير منحاز في السياسة الخارجية، ويعني ضمناً رفض أية علاقة خاصة مع الولايات المتحدة الأميركية على الصعيدين الاقتصادي أو العسكري.

- مواصلة الحث على نهضة إسلامية في جميع حقول السلوك.

تزايد عدد الجماعات الأصولية التي أعلنت عن رفضها لمشاركة الإخوان المسلمين في العملية الانتخابية. وتمّ التعبير عن هذا الرفض في منشور وزعته منظمة «الجهاد» قبل انتخابات ١٩٨٧. كانت الفكرة الرئيسية فيه أن الإيمان بوحدانية الله إقتناع وفعل في الوقت نفسه؛ والفصل بينهما ضدّ الإسلام. لذلك فإن المشاركة في نشاطات مع أشخاص لا يطبّقون الشريعة لا تجوز على الإطلاق. وان مشاركة الإخوان المسلمين في الانتخابات البرلمانية ضدّ الإسلام لأن الدولة غير ملتزمة بقانون الشريعة الإسلامية. وعلى الرغم من أن دخول الإخوان المسلمين إلى الساحة السياسية أتاح لهم فرصة جعل بعض الأصوليين القتاليين أكثر إعتدالاً، فإنه أثار خصومة واضحة بين الاخوان والفئات الأكثر قتالية. وقد أوردت الصحف أخبار المناوشات بين هذين الفريقين[٥٥].

خلال الثمانينات صار دمج الإخوان المسلمين في العملية السياسية أكثر سهولة بفضل التدابير التي اتخذها مبارك على الصعيد الاجتماعي ـ الاقتصادي. دأب مبارك على مهاجمة الاحتكار الفاضح وعدّل قوانين الاستيراد الحرّ الموروث عن المرحلة الساداتية. علاوة على ذلك، أعلن عن استعداد الدولة لمساعدة القطاع الخاصّ في القيام بمشاريعه الانتاجية والخدماتية. ولم يحل تراجع الدولة دون تأمين المساعدة الإدارية والمالية للقطاع الخاص.

داخل هذا الإطار، اعتمد مبارك السياسة التي تجيز للمؤسسات تحقيق إستقلالية اقتصادية كي تتمكن من رعاية مناصريها[٥٦]. حسب هذا التصوّر، تتولى الدولة مهمة المراقب والقادر على حل أزمات النشاطات الانتاجية والخدماتية التي تقوم بها هذه المؤسسات. واستخدمت الدولة ثلاث وسائل لانجاز هذه المهمة: السيطرة على النظام المصرفي، والسيطرة على هيئة التشريع، وما للرئاسة وللحكم من نفوذ واعتبار.

تعبئة الموارد إسلامياً من قبل الدولة

منذ بداية الستينات شرعت الدولة في استخدام القيم الإسلامية الاجتماعية في حقل تعبئة الموارد. وصلة ذلك بالنقاط الفاصلة في مسألة الشرعية تمّ شرحها أعلاه. من أجل إيفاء ديون الدولة، جدّد نظام عبد الناصر مؤسستين إسلاميتين هامتين، والعملية الأولى كانت في عام ١٩٦٠، عندما عقدت وزارة الأوقاف اتفاقاً مع حزب الدولة الوحيد (الاتحاد الوطني، في ذلك الوقت) لإقامة مؤسسات الزكاة في عاصمة كل محافظة في مصر[٥٧]. كان الهدف من ذلك تعزيز شروط الرفاه الاجتماعي في كل مقاطعة في جعل كل مجتمع يعتمد على نفسه. في القاهرة، أقيمت مؤسسة الزكاة في إحدى المناطق الأكثر فقراً في ذلك الوقت ـ منطقة المرج، شمال القاهرة ـ لإعادة تأهيل القاصرين من المنحرفين والمجرمين. ومع نهاية ١٩٦٣ انتقلت رعاية هذه المؤسسات من وزارة الأوقاف إلى وزارة الشؤون الاجتماعية.

وتمثل التجديد المؤسساتي الثاني بإنشاء «بنوك الإدخار» في كل مناطق مصر في ١٩٦٢[٥٨]. كان الهدف منها تحريك المدّخرات المحلية الصغيرة لاستثمارها في المجتمع. كان أحمد النجار يشرف على المشروع، وقد أصبح فيما بعد الأمين العام للاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية أول بنك للتوفير أقيم في «ميت الغمر»، وهي عبارة عن مركز تجاري شبه مديني في الصعيد (التي تعتبر معقلاً تقليدياً للإخوان المسلمين). تحاشى هذا البنك استخدام معدلات الفوائد، ولجأ بدلاً من ذلك إلى تطبيق أفكار «المشاركة» و«المرابحة» و«المضاربة». عام ١٩٦٤ أعلن النجار نجاح المشروع، إذ تمكن بنك «ميت الغمر» في سنة واحد من اجتذاب أكثر من خمسين ألفاً من المدّخرين[٥٩]. وفي ١٩٦٥ أوردت التقارير أن بعض مشاريع البنك كانت تموّل إحياء «مجتمع الإخوان المسلمين». استمر البنك في نشاطه لكن بإشراف أكثر من قبل الدولة ونقل النجّار للتدريس في الجامعة.

بعد تولّيه زمام الحكم، وجّه السادات في ١٩٧١ دعوة إلى النجّار الذي كان في السعودية، ليصبح مستشاراً في تأسيس بنك وطني للانعاش الاجتماعي على غرار بنك «ميت الغمر». تأسس في تلك السنة «بنك ناصر الاجتماعي» كقطاع عام تحت رعاية وزارة المالية. ومع أنه لم يكن بنكاً إسلامياً بشكل صريح، إلا أنه كان يُدار وفقاً للمبادىء

الإسلامية. كان هدفه مراقبة الأوضاع الاجتماعية وتأمين الرفاهية بمنح معاشات التقاعد والتأمين التعاوني والعون المالي وبالمشاركة في المشاريع الصغيرة في مجالَي الإدارة والتمويل. وفي ١٩٧٢ صدر القرار بأن يتولّى البنك جمع الزكاة وتوزيعها حسب تعاليم القرآن(٦٠). وبعد ذلك بفترة قصيرة أجازت الحكومة للمجتمعات المختلفة تشكيل لجانها الخاصة للزكاة(٦١). كان على اللجان أن تتخذ المساجد مقرات لها وأن تكون برئاسة أئمة هذه المساجد. في ١٩٨٤ جمع «بنك ناصر الاجتماعي» خمسة ملايين جنيه مصري من أموال الزكاة من ٢٥٠٠ لجنة موزّعة في كافة أنحاء مصر(٦٢). وفي عام ١٩٨٧ كان عدد اللجان قد ارتفع إلى ٣٥٠٠ لجنة(٦٣). واليوم تعمل هذه اللجان في بناء المدارس والمستشفيات والمستوصفات وغيرها من الخدمات ذات الصلة بالرفاهية الاجتماعية(٦٤).

كما أصبحت المساجد مقرّات للجمعيات والحضانات والتسهيلات التعليمية والمستشفيات. مسجد الحفناوي شُيّد بمساهمة مشتركة من السكان المحليين، ووزارة الأوقاف. ووزارات كالشؤون الإجتماعية والصحة والتعليم والمواد الغذائية قدمت بدورها مساهمات إدارية. صارت إقامة مساجد مماثلة سياسة رسمية للوزارات والمقاطعات. تجديد وبناء المساجد المتعدّدة الطوابق ترافق مع اعتبارها مقرات للمدارس والمستوصفات وغيرهما من التسهيلات ذات الصلة بالرفاهية الاجتماعية(٦٥).

مع وصول مبارك إلى الحكم في ١٩٨١، أخذت الظاهرة الإجتماعية الإسلامية منعطفاً جديداً. ظهر نمط جديد من شركات الاستثمار الإسلامية. وصار له دور إقتصادي أساسي. هذه الشركات عُرفت «بشركات توظيف الأموال». في الثمانينات تكاثرت الودائع المصرفية حتى وصلت إلى رقم غير محدّد رسمياً. منذ البداية أعلنت هذه الشركات أنها شركات استثمار إسلامية، لأنها لا تتعامل بالرّبا، علاوة على ذلك، كان بعض مؤسسيها معروفين بانتمائهم إلى الحركة الإسلامية. الشريف، من الإخوان المسلمين، له التاريخ الأطول في حقل الاستثمار الإسلامي، تعود نشاطاته إلى الستينات. تجدُّد النشاط في الثمانينات تمّ من خلال عمليتين: إنتقال الحركة الإسلامية لشن حرب مناورة اقتصادية، وهيمنة السوق السوداء في مجال تصريف العملات. تمكنت هذه التوظيفات من اجتذاب مقدار هام من تحويلات العمال لما تقدمه من مردود مرتفع ولانتشار عدم الثقة بمقدرة الحكومة على إيفاء ديونها. التوجّه الإسلامي للمجتمع جعل هذه الاستثمارات جديرة بالثقة فصارت الأفضل بالنسبة للسكان(٦٦).

لعبت شركات الاستثمار الإسلامية دوراً فاعلاً في دعم مرشحي التحالف الإسلامي في انتخابات ١٩٨٧. كما اعتمدت الشركات سياسة اختيار مستشارين لها من الموظفين الرسميين السابقين الذين وصلوا إلى مرتبة عالية، ومن أعضاء البرلمان، والصحفيين، والقضاة السابقين، وأساتذة الجامعات. بالنسبة للناس كانت مشاركة شخصيات كهذه تعني الثقة

بسلامة الاستثمار في هذه الشركات. كما أن الشركات والبنوك الإسلامية عمدت أيضاً إلى تجنيد شخصيات دينية بارزة من داخل الحكم وخارجه لكي تضمن أن التوظيفات تتم وفقاً للمبادىء والتعاليم الإسلامية.

وصل نظام مبارك إلى حالة نزاع مباشر مع هذه الشركات بسبب نشاطاتها المحتكرة للسوق. شنّت الشركات حرباً دعائية ضدّ الحكومة لمعارضتها فكرة الاقتصاد الإسلامي والقطاع الخاص. حزب الوفد والتحالف الإسلامي أعلنا تأييدهما لها. أمضى نظام مبارك سنتين في محاولة إصدار قانون ينظم وضع الشركات ويجعلها خاضعة أكثر لسيطرة الدولة، وتمكّن أخيراً من ذلك في حزيران/ يونيو ١٩٨٨. خلال ١٩٨٩ و١٩٩٠، قامت الحكومة بإغلاق معظم هذه الشركات وحاكمت أصحابها لسلوكهم المحظور في جمع المال من الناس بدون ترخيص قانوني. عام ١٩٩٢، حلّت الحكومة محلّ إدارة شركة الريّان، أكبر تلك الشركات، وبدأت تبيع ممتلكاتها بالمزاد العلني. واليوم تحاول بنوك الدولة أن تحلّ محلّ هذه الشركات في مجال الاستثمار. فقد أعلن بنك الدولة الوطني للتنمية أنه سوف يصدر سندات إسلامية[٦٧].

باختصار، كانت الحركة الإسلامية في مصر خلال الثمانينات تحاول أن تترجم تصوّراتها السياسية الاقتصادية في نشاط عملي. وقد تحفّزت هذه العملية بانهماك الدولة المتزايد بعد ١٩٥٢، في تعبئة الدين لأغراض سياسية واجتماعية. كانت عمليات تطبيق الديموقراطية مساعدة للحركة الإسلامية بنيوياً كي تشنّ حرب مناورة سياسية إقتصادية ضدّ الحكومة.

استنتاج: الرجوع إلى بايندر (Binder)

منذ حوالى عشرين سنة، إستنتج ليونارد بايندر في دراسته للثقافة السياسية في مصر ٦٨ أن «في هذه المجالات الثقافية الشعبية والمفتوحة ـ أي المجالات التي تشغلها الإيديولوجية ـ في مصر على الأقل، موقفاً ذرائعياً مُلطّفاً»[٦٩]. وعلاوة على ذلك، قال بايندر إن «النخبة المصرية لم تضع إيديولوجية رسمية كي تدرّس في المدارس، وكانت قادرة على الاستناد إلى غلبة ثقافة سياسية بدأت حديثاً ولم تتوضّح بعد، وهي ثقافة مشتركة بين النخبتين المدينية والريفية، وذلك من أجل إقامة نظام حكم يتمتع بفاعلية نسبية ومندمج ثقافياً»[٧٠].

من وجهة نظري، أدّت ذرائعية عبد الناصر في تعبئة الدين من أجل تثبيت شرعية النظام بينما كان يسعى لترسيخ أسس البيروقراطية، إلى تكريس مواقف وتصوّرات متناقضه داخل الحكم. إن النظام الإندماجيّ الذي رآه بايندر لم ينشأ عن ابتكار ثقافي أو ذرائعية ملطّفة، بل كان بالأحرى نتيجة لما تمتع به عبد الناصر من جاذبية شعبية ساحرة، ومن فاعلية جهازه القمعيّ. لم يصبح النظام إندماجاً بناءً لأسس تنظيمية، بل كان كذلك على نحو مصطنع. بعد وفاة عبد الناصر إنقسم النظام وبرزت عدائية اجتماعية ـ ثقافية عميقة. حاول هذا

الفصل شرح القوى المحرّكة للإنشقاق الاجتماعي ـ الثقافي في مصر بدراسة التطبيق الإسلامي في حقل الاقتصاد السياسي.

كانت المقولة الأساسية أنّ دولة مصر، ما بعد المرحلة الاستعمارية، أثناء سعيها لبناء المؤسسات الحديثة في السياسة والاقتصاد والنشاطات الإنعاشية، واجهت مشكلة الانسجام بين الذهنية الذرائعية الحديثة وذهنية القيم الأهلية. وازدادت المشكلة حدّة مع استفحال أزمتي الشرعية وإيفاء الديون بالنسبة للنخبة الحاكمة. نتيجة لذلك اتخذ تطبيق القيم الأهلية منحىً ثورياً. كان يحاول تطويق النظام ببناء نمط جديد للعيش. إن ذرائعية النخبة والتحديثية الحاكمة سواء من خلال القمع أو الاستمالة، تُسهم بشكل أساسي في تعزيز هذا النمط من العيش وتعجّل في تدمير البنى والقيم ذات الصلة بالذهنية الوسائلية الحديثة.

إن التأكيد بأن الحركة الإسلامية في مصر تعبّر عن إحياء ذهنية القيم الإسلامية يشكل تحدياً مزدوجاً لامكانية تحقيق الديموقراطية. إنه من ناحية أولى يسهّل عملية الانتقال إلى الديموقراطية بتحرير مشاعر المسلم واهتماماته من سيطرة الدولة الحديثة، ومن ناحية ثانية تحيط الحركة الإسلامية المسلم المحرّر بمجموعة جديدة من القيم والمبادىء التي تفرض سيطرتها. هاتان العمليتان المزدوجتان تمنحان في وقت واحد فرصة للديموقراطية لكنهما تمنعان الديموقراطية من أن تتحقّق وتتماسك.

إن الحركة الإسلامية بتشديدها على ذهنية القيم الدينية تجعل العملية الديموقراطية ناقصة وغير مكتملة. ذلك أن الحركة الإسلامية ترى الديموقراطية خالية من ادعاءاتها بحقّ الفرد في الإختيار وبالحرية السياسية والاجتماعية. في إيديولوجيتها ونظرتها الشاملة المسيطرتين، تتقبل الحركة الإسلامية الديموقراطية فقط كوسيلة تساعدها على التقدم كحركة إجتماعية.

هوامش الفصل الخامس

(١) عبد الرحمن أبو الخير، «ذكرياتي مع جماعة المسلمين». (الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٠) ص٧٨.

(٢) كان أبو الخير في تلك الفترة (١٩٧٧) عضواً في جماعة أصولية: «جماعة المسلمين». من أجل الإطّلاع على تاريخ جماعة المسلمين ونشاطها في حكم السادات، أنظر كتاب جيل كيبيل: «The Prophet and Pharaoh»، الذي ترجمه إلى الإنكليزية جون روتشليد، (لندن، دار الساقي ١٩٨٥) ص ص٧٠ - ١٠٢.

(٣) أستخدم تعبير «الحركة الاجتماعية» هنا باعتباره يشتمل على المميزات الأربع التالية، من حيث تعريفه: (١) ظواهر التجمّع، (٢) ضمّ الجهود من أجل تحقيق التغيير، الجهود المغروسة في وعي المجتمع والمستمدة من معرفته لما هو صحيح وخاطىء، (٣) تحتوي على بعض بوادر الاستياء من الوضع الاجتماعي السائد؛ (٤) تجمع مطالب التغيير في النظام الاجتماعي وتعبّر عنها. أنظر مجموعة جوزيف ر. غوسفيلد:
«Protest, Reform and Revolt: A Reader in Social Movements». (نيويورك: وايلي ١٩٧٠).

(٤) من بعض الكتب الأساسية التي تتناول الإحياء الإسلامي، كتاب عشاف حسين: «Political Perspectives in the Muslim World» (لندن: ماكميلان، ١٩٨٤)؛ ومجموعة جايمس ب. پيسكاتوري، «Islam in the Political Process» (لندن: منشورات جامعة كامبريدج ١٩٨٣)؛ ومجموعة مايكل كورتيس: «Religion and Politics in the Middle East» (بولدر: منشورات ويستڤيو، ١٩٨١)؛ وكتاب جون ل. إيسپوزيتو: «Islam and Development» (سيراكروز: منشورات جامعة سيراكروز، ١٩٨٠)؛ مجموعة علي إ. هلال دسوقي: «Islamic Resurgence in the Arab World» (نيويورك: پرايغر ١٩٨٢)؛ وكتاب إيمانويل سيڤان: «Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics» (نيوهايڤن: منشورات جامعة يال ١٩٨٥)؛ ودراسة سعد الدين ابراهيم: «Egypt's Islamic Activism in the 1980s» في: «Third World Quarterly 10» (نيسان/ أبريل ١٩٨٨): ص ص٦٤٤ - ٦٤٩؛ ومن أجل الإطلاع على مزيد من التحليل الشامل للحركة الإسلامية في مصر أنظر دراسة جهاد عودة:
«The Normalization of the Islamic Movement in Egypt» في مجموعة: مارتن مارتي و ر. سكوت أپيلبي: «Accounting for Fundamentalism» (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٩٣).

(٥) دسوقي: «Islamic Resurgence» ص ص١٠ - ١٣.

(٦) للإطلاع على بحث حول مفهومي تحريك الموارد والحركة الاجتماعية، أنظر بحث جون د. ماكارثي وماير ن. زالد:
«Resource Mobilization and Social Movement: A Partial Theory»
في: «American Journal of Sociology 82» (١٩٧٧) ص ص١٢١٢ - ١٢٤١.

(٧) المصدر نفسه؛ ص١٢١٨.

(٨) للاطلاع على سياسة الانفتاح في مصر أنظر جون واتربيري:
«The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes»
(پرينستون: منشورات جامعة پرينستون ١٩٨٣) من ص٨٣ إلى ٢٠٤؛ مجموعة جودة عبد الخالق

وروبرت تيغنور:
«The Political Economy and Income Distribution in Egypt»
(نيويورك: هولز وماير، ١٩٨٢).

(٩) للإطلاع على معالجة جيدة لقضية الهجرة العمالية وتأثيراتها المختلفة على الدولة والمجتمع في مصر، أنظر مجموعة مالكولم هـ. كيد والسيّد ياسين:
«Rich and Poor States in the Middle East: Egypt and the New Arab Order».
(بولدر: منشورات ويستفيو، ١٩٨٢).

(١٠) هذا التمييز يوجد عند ولفغانغ شولشتر في كتابه:
«The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History» ترجمه وقدّمه غونتر روث، (بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٨١) ص٨٤. فيما يتعلق بالتضمينات المنهجية لمثل هذا التمييز أنظر كتاب ماكس ويبر: «The Methodology of the Social Sciences» ترجمه وقدمه إدوارد أ. شيلز وهنري أ. فينش (نيويورك: منشورات فري، ١٩٤٩) ص ص١٤٣ - ١٤٧.

(١١) أنظر كتاب أنطونيو غرامشي: «Selections form the Prison Notebooks» ترجمه وقدمه ك. هور ونويل سميث (لندن: لورانس و ويشهارت، ١٩٧١) ص١٦١.

(١٢) حول جمال الدين الأفغاني أنظر نيكي ر. كيدي في كتابه: «Imperialism: Political and Religions Writings on Sayyid Jamal el-Din «el-Afghani»» (بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٦٨)؛ لويس عواد: «تاريخ الفكر المصري الحديث من اسماعيل إلى ثورة ١٩١٩» الجزء الأول (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٦) ص ص ٩ - ٢٦٤.

(١٣) حول محمد عبده، أنظر كتاب مالكولم كير: «Islamic Reform: The political and Legal Theories of Muhammmed Abduh and Rachid Rida» (بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا، ١٩٦٦)؛ عبد العاطي محمد أحمد: «الفكر السياسي للإمام محمد عبده» (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨).

(١٤) رؤوف شلبي: «حسن البنّا ومدرسته: الإخوان المسلمون» ـ (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧)؛ ص٣٣٧.

(١٥) المصدر نفسه؛ ص٣٦٧.

(١٦) محمد شوقي زكي: «الإخوان المسلمون والمجتمع المصري» الطبعة الثانية (القاهرة: دار الثقافة العربية ١٩٨٠) ص ص١٣٨ - ١٧١.

(١٧) المصدر نفسه، ص ص٢٠٩ - ٢١١.

(١٨) من أجل تحليل مسألة الهجرة أنظر جهاد عوده:
«An Inquiry into the Dynamics of Sadat's Political Order».
(أطروحة للدكتوراه، ساني/ بافالو، ١٩٨٤) ص ص٧١ - ٨١.

(١٩) سيّد قطب، «معالم في الطريق» (القاهرة: دار الشرق ١٩٨٢).

(٢٠) محمد عبد السلام فرج، «الجهاد: «الفريضة الغائبة» (بدون مكان الصدور أو التاريخ).

(٢١) حسن اسماعيل الحديبي: «القضاة» (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية ١٩٧٧).

(٢٢) صلاح الورداني: «الحركة الإسلامية في مصر»، (القاهرة: البداية، ١٩٨٦) ص١٥.

(٢٣) المصدر نفسه؛ ص١٥.

(٢٤) أبو بكر الصديق محمد متولي وشوقي اسماعيل شحاتة في «اقتصاد النقود في إطار الفكر الإسلامي» (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٣) ص١٤.

(٢٥) لمناقشة مختلف أنماط الربا أنظر كتاب: علي أحمد السالوس: «النقود واستبدال العملات» (الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٥).

(٢٦) للإطلاع على نصّ أساسي في الاقتصاد الجزئي الإسلامي أنظر كتاب عبد المنّان عفر: «الإقتصاد الإسلامي: الاقتصاد الجزئي» (جدّه: دار البيان العربي، ١٩٨٥).

(٢٧) جمال الدين عطيه: «البنوك الإسلامية» (قطر، دار الأمة، ١٩٨٦) ص ص١٤٠ - ١٤٢.

(٢٨) م. أ. منّان:
«Islamic Economics: Theory and Practice» طبعة منقّحة (كامبريدج: الأكاديمية الإسلامية، هودر وستوغتون، ١٩٨٦) ص ص١٦٠ - ١٦١.

(٢٩) حسان العناني: «المرتكزات الشرعية للبنوك الإسلامية» في «البنوك الإسلامية ٣٢» نيسان/ أبريل ١٩٧٧، ص ص٤٠ - ٦١.

(٣٠) مقابلة شخصية مع أحمد النجار، شباط/ فبراير ١٩٨٨.

(٣١) المنّان: الاقتصادي الإسلامي، ص ص١٦٤ - ١٦٥.

(٣٢) مقابلة مع أحمد النجار.

(٣٣) المصدر نفسه.

(٣٤) حسان غنام: «سلوك المستهلك بين الإسلام والفكر الوضعي» في «البنوك الإسلامية ٣٢» (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٣) ص ص١٥ - ٢٠.

(٣٥) المرجع نفسه.

(٣٦) أحمد النجار: «استراتيجية إسلامية للتنمية الاقتصادية» في «البنوك الإسلامية ٤٤» (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٥) ص١٧.

(٣٧) يوسف القرضاوي: «الصحوة الإسلامية» (القاهرة، دار الصحوة ١٩٨٨) ص١١٢.

(٣٨) عبد الحقّ الشقيري: «Economic Development in Islamic Development» ص٤٩.

(٣٩) محمد سيّد أحمد: «شركات توظيف الأموال» (القاهرة: مؤسسة الأهرام ١٩٨٨) ص٢٤١.

(٤٠) من أجل دراسة الطبقة المتوسطة الجديدة أنظر مانفريد هالپرين: «The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa» (پرينستون: منشورات جامعة پرينستون ١٩٦٢) ص ص٥١ - ٧٨.

(٤١) التحليل الوارد هنا حول نظامَيْ عبد الناصر والسادات يستند بشكل أساسي إلى دراسة لعودة بعنوان: «An Inquiry into the Dynamics of Sadat's Political Order»؛ ولتحليل نمط عبد الناصر في النظام السياسي أنظر دراسة عودة بعنوان:
«The State of Political Control: The Case of Nasser 1960-1967».
في: «Arab Journal of the Social Sciences 2» (١٩٨٧) ص ص٩٥ - ١١١.

(٤٢) پ. ج ڤاتيكيوتيس، «Dilemmas of Political Leadership in the Arab Middle East: The Case of the U.A.R»
في: «International Affairs 37» (١٩٦١) ص١٩١.

(٤٣) ر. هرير ديكمجيان: «Egypt under Nasir: A study in Political Dynamics»
(ألباني: منشورات ساني، ١٩٧١) ص٣٨.

(٤٤) ج. إ. ڤون غرونبوم: «The Problems of Muslim Nationalism» في مجموعة إيمانويل والرشتاين: «Social Change: The Colonial Situation» (نيويورك، وايلي، ١٩٦٦) ص٦٦٣.

(٤٥) دانيال كريسيليوس: «The Course of Secularization in Modern Egypt» في «Esposito, Islam and Development» ص٦٥.

(٤٦) مذكور في بحث علي إ. هلال دسوقي:
«Islamic Resurgence: Sources, Dynamics and Implications» في كتاب دسوقي: «Islamic Resurgence» ص١٨.

(٤٧) لمزيد من المعلومات، أنظر دراسة جانيت أبو لغد: «Rural Migration and Politics in Egypt» في مجموعة ريتشارد أنطون وإيليا حريق:
«Rural Politics and Social Change in the Middle East»
(بلومينغتون: منشورات جامعة إنديانا، ١٩٧٢) ص ص: ٣١٥ - ٣٣٤؛ مصطفى ناجي:
«International Migration and Structural Changes in Egypt»
في: «Middle East Journal 28» (١٩٧٤) ص ص٢٦١ - ٢٨٢.

(٤٨) محمود أبو الفضيل: «The Political Economy of Nasserism: A Study in Employment and Income Distribution Policies in Urban Egypt 1952-72»
(كامبريدج: منشورات جامعة كامبريدج، ١٩٨٠) ص١٠٧.

(٤٩) «الأهرام»، ١٦ و٢٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٨.

(٥٠) من أجل الإطلاع على الإصلاح الليبرالي الاقتصادي وتنشيط القطاع الخاص خلال هذه المرحلة، أنظر كتاب مارك ن. كوبر:
«The Transformation of Egypt»، (بالتيمور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، ١٩٨٢) ص ص٥٦ - ٦٢.

(٥١) «Report on the Recent Developments in the (Egyptian) Economy
صادر عن وزارة الاقتصاد والتعاون الاقتصادي، وقد ذكره جودت عبد الخالق في كتابه «الإنفتاح» (القاهرة، المؤسسة العامة للكتاب، ١٩٨٢) ص٣٧٨.

(٥٢) رمزي زكي «التضخّم وذوو الأجور» في كتاب عبد الخالق: الانفتاح، ص٣٨٨.

(٥٣) لمعرفة سياسة مبارك من المعارضة أنظر بحث جهاد عوده بعنوان: «استراتيجية مبارك في التعامل مع المعارضة ١٩٨١ ـ ١٩٨٧» (دراسة قدمت للمؤتمر السنوي الأول للدراسات السياسية في مصر، جامعة القاهرة، ص ص٥ - ٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧).

(٥٤) أجريت انتخابات نيابية في ١٩٩٠ لكن جميع الأحزاب المعارضة قاطعتها ما عدا الحزب اليساري. أنظر بحث جهاد عودة: «Egypt's Uneasy Party Politics» في: «Journal of Democracy 2» (ربيع ١٩٩١) ص ص٧٠ - ٧٨.

(٥٥) الأهرام، ٢٥ تموز/ يوليو ١٩٨٨.

(٥٦) حول استقلالية القوى المسلحة ودورها التنموي في عهد مبارك أنظر دراسة علي دسوقي وجهاد عوده بعنوان: «Military and Development: The Dynamics of Role Change – the Case of Egypt»
(دراسة قدمت في الاجتماع السنوي لـ «American Political Science Association» واشنطن، ٢٧ آب/ أغسطس وحتى الأول من أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨).

(٥٧) الأهرام، ٢٤ نيسان/ أبريل ١٩٦٠.

(٥٨) المصدر نفسه، ١٥ آذار/ مارس ١٩٦٣.

(٥٩) المصدر نفسه، ١٨ نيسان/ أبريل ١٩٦٤.

(٦٠) المصدر نفسه، ٢٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٢.

(٦١) المصدر نفسه، ١٣ نيسان/ أبريل ١٩٧٣، و٢٩ حزيران/ يونيو ١٩٧٦.

(٦٢) المصدر نفسه، ١٢ تموز/ يوليو ١٩٨٤.

(٦٣) المصدر نفسه، ٣ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧.

(٦٤) إحدى لجان الزكاة الشهيرة في القاهرة لجنة مسجد صلاح الدين في منطقة النيل. لفت المسجد انتباه الناس لسببين: أولاً، لأنه كان مقراً لبعض المسلمين الأصوليين في السبعينات، وثانياً، بسبب نشاطات لجنة الزكاة فيه. هذه اللجنة أصدرت نشرات أعلنت فيها أن الأهداف التي وضعتها لأعمالها تحدّد المعايير الإسلامية الصحيحة التي يجب أن يتقيّد بها الفرد والمجتمع؛ إعادة توزيع الثروة لمصلحة الفقراء، والقضاء على الجهل المتفشّي بين الناس في المجالات الدينية والثقافية والاجتماعية والعلمية؛ وتعزيز التلاحم بين المبادىء والتعاليم الإسلامية. من مشاريع اللجنة خياطة وتوزيع الملابس الدينية، وتعليم القرآن، واستخدام النساء وبعض الرجال العاطلين عن العمل للقيام بأعمال يدوية كالخياطة، وتأمين الخدمات في المستوصفات والقيام بالخدمات الاجتماعية وتقديم العَوْن والمشورة في هذا المجال. منشور: «الزكاة» (القاهرة: مسجد صلاح الدين، التاريخ غير مذكور) ص ص١٠ - ١٢.

(٦٥) الأهرام ٣ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧.

(٦٦) نتيجة لنشاطات شركات الاستثمار، انخفض معدّل الودائع العائلية بالجنيه المصري في البنوك التجارية في ١٩٨٦ - ١٩٨٧ (مقابل ارتفاعه في ١٩٨٥ - ١٩٨٦) بنسبة ٤٥ في المئة. وفي الفترة نفسها انخفض معدّل الودائع العائلية بالعملة الأجنبية في بنوك الاستثمار بنسبة ٦٥ في المئة. كانت البنوك الاستثمارية الأكثر تأثراً بتوجه الشركات لجمع الأموال. في تلك المرحلة انخفض معدل الودائع العائلية في البنوك الاستثمارية بنسبة ٨٠ في المئة. (هذه المعدلات وردت في «تقرير حول وضع العملات والإعتمادات» صدر عن البنك المركزي المصري، ١٩٨٥/ ١٩٨٦، ١٩٨٦/ ١٩٨٧).

(٦٧) الأهرام، ١٠ حزيران/ يونيو ١٩٨٨.

(٦٨) ليونارد بايندر: «Egypt the Intergrative Revolution» في مجموعة لوسيان پاي وسيدني ڤيربا: «Political Culture and Political Development»

(پرينستون: منشورات جامعة پرينستون ١٩٦٥) ص ص٢٩٦ - ٤٤٩.

(٦٩) المصدر نفسه؛ ص٤٤٥.

(٧٠) المصدر نفسه؛ ص٤٤٦.

خلاصة
الأسباب والنتائج

لاري دايموند

لا يستطيع كتاب واحد أن يملأ الثغرات الكثيرة في معرفتنا لكيفية تأثير الثقافة السياسية على تطوّر الديموقراطية وعلى سقوطها في دينامية مستمرة عبر الزمن. إن الأبحاث التي تجري اليوم في هذا السياق، والتي تستند إلى استطلاعات منتظمة في أوروبا الشرقية وأميركا اللاّتينية، سوف توضح لنا الكثير حول كيفية تواصل المواقف والقيم السياسية (والاقتصادية) وتغيّرها أثناء تغيّر النظام، وكيف أن تغيّرات في الثقافة السياسية تتفاعل مع عوامل أخرى لتصنع احتمالات قيام الديموقراطية. لم يكن هدف هذا الكتاب تقديم مثل هذه المقارنات بين عدة دول، بل حاول بالأحرى، وبأسلوب منظّم، أن يجمع بين وجهات نظر مختلفة معرفياً ومنهجياً وإقليمياً لصياغة أفكار عميقة، جديدة ومتينة البناء، حول العلاقة بين الثقافة السياسية والديموقراطية. من أجل إدراك هذه العلاقة لا بدّ من طرح عدة أسئلة: ما هي أصول نشأة الثقافة السياسية والتغيّر في الثقافة السياسية؟ ما هي التأثيرات المباشرة للثقافة السياسية (المقصود هنا تغيّراتها) على الديموقراطية؟ ما هي مميزات الثقافة السياسية الأكثر أهمية في سياق تطور الديموقراطية، وهل تختلف هذه المميزات باختلاف مراحل التطوّر؟ هل نستطيع أن نتحدّث عن شروط ثقافية أو «شروط مُسبقة» للديموقراطية؟ إلى أيّ مدى تلعب الثقافة السياسية دور المتغيّر الذي يتدخّل في سياق أكثر اتساعاً للعلاقة السببية؟

أصول الثقافة السياسية

مؤثرات تاريخية

أول سؤال أساسي يطرح نفسه حول الثقافة السياسية هو: من أين جاءت؟ تُعتبر الثقافة السياسية، بدرجة كبيرة، إرثاً تاريخياً، وبالإمكان تقصّي عناصرها بالعودة إلى الماضي. لكن الدراسات في هذا الكتاب تشير، من ناحية ثانية، إلى المنحى المضلّل في تصوّر الثقافة السياسية كتلة من القيم والتوجهات الثابتة، والتي تعود في تاريخ تشكلها إلى تاريخ تكوّن

المجتمع (أو إلى الأساطير التي نُسجت حوله) منذ عدة قرون مضت. في عدد من الحالات التي تناولها الكتاب يبدو للتراث التاريخي وللتقاليد صداهما الواضح في المعتقدات والقيم المعاصرة، وهما يتواجدان مع عدة مؤثرات أخرى أكثر حداثة منهما. من الأفضل تصوّر الثقافة السياسية بأنها ليست مجرّد إرث من الماضي لشعب ما، بل كبنية جيولوجية ذات ترسّبات من عدة مراحل وأحداث تاريخية[1].

يشكل هذا المنظور الجيولوجي، عملياً، وسيلة لفهم كافة الحالات التي تناولها الكتاب. عند استخدام هذه الوسيلة نجد أن التراث التاريخي في بعض الحالات يُبدي مرونة خاصة تتلاءم معها. إنّ التشكّل «الجيولوجي» للثقافة السياسية عبر التاريخ واضح في حالة تركيا، على سبيل المثال. يبيّن أوزبودون كيف أن إرث الإمبراطورية العثمانية الثابت منذ فترة طويلة ـ دولة مركزية واستبدادية وبطريركية النهج ـ يظلّ متجلياً في القيم السياسية عند العديد من أفراد النخبة التركية، من عسكريين وبيروقراطيين على وجه الخصوص. غير أن هناك طبقات جيولوجية من الثقافة السياسية مترسّبة من فترات تاريخية لاحقة: تيارات الايديولوجية الكمالية المساواتية والشعبية والتوحيدية، كما شهدت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية ظهور توجّه أكثر ليبرالية وتعدّدية وديموقراطية، وفي مرحلة ما بعد ١٩٨٣ برزت توجهات أكثر قوة نحو اعتماد الاقتصاد الحرّ، وكان هناك إجماع أقوى على ترسيخ وصون الديموقراطية. في كلّ مرحلة تاريخية جديدة، كانت التوجهات التقويمية الجديدة تحلّ بشكل جزئي محل تلك التي كانت موجودة قبلها دون أن تمحوها تماماً. ونتيجة لذلك تنشأ ثقافة سياسية مختلطة، أو بتعبير أوضح، ينشأ خليط من الثقافات السياسية الجزئية تختلف فيه تركيبات القيم باختلاف المرحلة. يقول أوزبودون في بحثه إن أفراد النخبة من الحزبيين السياسيين ومن الفاعلين على الصعيد الاجتماعي ذوو توجهات ديموقراطية وتعدّدية أكثر من ضباط القوى المسلحة أو البيروقراطيين عموماً، والنقطة الأساسية في بحثه أن توحّد نخبة الدولة (على المستوى الثقافي السياسي) قد تلاشى على مرّ الزمن، والمجتمع التركي بأسره تحرك في اتجاه قيم ومعتقدات أكثر ديموقراطية (...).

وتبيّن نعومي شازان في بحثها كيف أن الثقافات السياسية في أفريقيا تشكلت من ثلاثة أصول تراثية تاريخية مختلفة: «التقاليد والمؤسسات في مرحلة ما قبل الكولونيالية؛ والبنى الإدارية والاجتماعية والاقتصادية الكولونيالية؛ وتجربة النضال ضدّ الكولونيالية والأطر التي أنتجها في مرحلة ما بعد الكولونيالية». تنوّعت التقاليد في المناطق المجاورة للصحراء الكبرى في مرحلة ما قبل الكولونيالية، لكن معظم هذه التقاليد اتّسم بمقومات ديموقراطية بارزة. حيث وُجدت هذه المقوّمات كانت أجهزة الحكم الكولونيالي الديكتاتوري تسعى لتقويضها، وحيث وجدت تقاليد السلطة الهرمية، كانت تلك الأجهزة تعمل على تعزيزها. إنتشرت القيم الديموقراطية بين العديد من النخبويين الذين نالوا تعليماً غربياً، إلاّ أنّ الطبقة الجيولوجية

التي ترسّبت من التجربة الكولونالية لتُضاف إلى الثقافة السياسية كانت في أفريقيا بأسرها عموماً، «تجربة كرّست السيطرة أكثر من التعاون وكانت مفروضة أكثر من كونها إندماجية». كان الإرث المؤسساتي مركزياً ومسيطراً. في النضال ضدّ الكولونيالية برزت مبادىء مقاومة السلعة الكولونيالية، والتحرير الوطني، والحكم الذاتي، إلاّ أن هذه المبادىء لم تكن أبداً ذات منحى إيجابي مؤيّد للديموقراطية. من هنا عرفت الثمانينات ثقافة نخبوية من الدولتية والسلطة المطلقة ظهرت مع مبادىء ديموقراطية بدائية وضعيفة نسبياً، تجلّت على المستوى الجماهيري كثقافة للمقاومة أولاً ثم للإرتداد. في السنوات القليلة الماضية فقط صار من الممكن تحديد مرحلة تاريخية رابعة ذات منحى ديموقراطي أكثر رسوخاً، نتيجة التحريك الديموقراطي للقاعدة الجماهيرية من الأسفل وما عرفته الأنظمة المطلقة من إخفاق كلّي وسوء سمعة في مرحلة ما بعد الاستقلال.

في أوروبا الشرقية تظهر بوضوح أيضاً الترسّبات التاريخية الجيولوجية في الثقافات السياسية المعاصرة. إن المهارات التنظيمية الإستقلالية والنزعات المدنية التي تجلّت في التجارب الديموقراطية قبل الحرب العالمية الثانية ساعدت على التحرك الديموقراطي في مواجهة الهيمنة الشيوعية في بولونيا وهنغاريا وتشيكوسلوفاكيا وهي تشكل اليوم دعماً للتوجهات الديموقراطية هناك. ومع أن الأنظمة الشيوعية فشلت في إزالة هذه الميول الثقافية الديموقراطية أو في إيجاد مواطن صادق الولاء للشيوعية، هناك بالرغم من ذلك تراث ثقافي شيوعي يظهر في التشاؤم الذي يسخر من التوجهات السياسية والأحزاب السياسية المنظمة كما يبدو في فقدان الثقة وفي توقعات ما يجب أن تقدّمه الحكومة... في النهاية، تركت تجربة مقاومة الشيوعية من خلال النشاط التنظيمي المستقل، خصوصاً في الثمانينات، تأثيرها الخاص على الثقافات السياسية في أوروبا الشرقية فأحدثت (في الدول الثلاث المذكورة أعلاه خصوصاً) فعالية ومشاركة متزايدتين وتقديراً أكبر لقيم الحقيقة وتحمّل المسؤولية والتقيد بالقانون وحرية الرأي.

هذا التصوّر للثقافة السياسية على أنها ترسّب جيولوجي من مراحل ومؤثرات تاريخية، يتضمّن أفكاراً حول التجربة المؤسساتية والتعليم السياسي. لكلّ منهما تأثيراته المميزة في تشكيل الثقافات السياسية التي تناولها هذا الكتاب. كنّا قد أشرنا في المقدمة كيف أن التجربة الطويلة نسبياً في ظلّ المؤسسات الديموقراطية الآخذة في التطوّر في الهند ما قبل الاستقلال، منحت النخبة السياسية الهندية فرصة لبلورة مفاهيم التسامح والمساومة والتكيّف والتعاون داخل إطار محدود، لكنه في الوقت نفسه، آخذ في التوسّع تدريجياً، من المنافسة الإنتخابية والحكم الذاتي. «الكونغرس الوطني الهندي» الذي تشكّل قبل الاستقلال بستة عقود كان المؤسسة الشعبية الأكثر أهمية في مجال التعاون والتعبئة السياسيين. وقد ساهم إلى جانب الاصلاحات التي أنجزت خلال نصف قرن قبل الاستقلال، في توسيع القاعدة

وتعميق أهمية الانتخابات، فيما كانت السلطة تنتقل بعيداً عن المركز.

من الممكن أن نرسم بعض الخطوط المتوازية بين هذه التجربة والتطوّر السياسي في تايوان، حيث كان الابتعاد عن الحكم المطلق تدريجياً وبالوصاية، خلال أكثر من ثلاثة عقود من المنافسة الانتخابية والحكم الذاتي على المستويين الاقليمي والمحلي قبل أن تبدأ السلطة بالتحوّل الديموقراطي في المركز في أواسط الثمانينات. فيما استقرت الأوضاع أثناء الحكم الديكتاتوري المركزي برئاسة كيومينتانغ، أسهمت الانتخابات المحلية في ١٩٥٠ (والانتخابات الوطنية المحدودة ما بعد ١٩٦٩) في الحث على مشاركة ومنافسة صادقتين في المجال السياسي. هذه التجربة الديموقراطية الجزئية أدّت تدريجياً إلى تأهيل التايوانيين، أو إلى «تعويدهم» على الأفكار والقيم والمواقف الديموقراطية، إلى أن صارت الديموقراطية الشاملة في أواخر الثمانينات بالنسبة للنخبة السياسية أقل زعزعة للاستقرار ممّا بدت عليه سابقاً[٢]. وعلى الضد من ذلك، فإن الاضطراب والصراع اللذين كانا أكثر بروزاً في الوضع السياسي في كوريا الجنوبية منذ التحوّل الديموقراطي قد يكونان ناجمين جزئياً عن طبيعة تغير النظام التي كانت أكثر تشنّجاً هناك، وعن الممارسة المؤسساتية الضعيفة ـ التي عرفتها البلاد سابقاً في مجال المنافسة الانتخابية. قد يساهم المزيد من التحليل المقارن ومضي الوقت على التجربة الديموقراطية الكورية المعاصرة، في توضيح ما إذا كان النمط السياسي الكوريّ الأكثر تحدياً ورفضاً للمساومة لم ينشأ ببساطة من العناصر العميقة التجذّر للتاريخ والثقافة الوطنيين فقط، كما يقول پاي، بل ومن الفترات الطويلة لمنع المنافسة السياسية، حتى على الصعيد المحلي، ممّا حرم الكوريين من فرصة التعوّد على الأخذ والعطاء في الاختلاف السياسي[٣].

تتفاعل عدة عوامل لترسم مسار التطور السياسي في دولة ما، لكن شازان وجدت بالتأكيد المبرّرات لكي تعزو الكثير من شرحها لإخفاقات الديموقراطية في افريقيا بعد الاستقلال إلى النقص في التجربة في مجال الممارسة المؤسساتية للديموقراطية في مرحلة ما قبل الاستقلال. إنها تقول إن العناصر الخارجية غرست في افريقيا أجهزة الحكم الديموقراطي بعد مرحلة إعداد قصيرة للغاية. ومع مجيء الاستقلال لم يكن قد تسنّى للإفريقيين بعد التآلف مع المؤسسات والانتخابات وما تثيرانه من تنافس، ولم يتسنّ لهم بالتأكيد اكتساب أية خبرة في هذين المجالين. إن الاختلاف بين الهند ونيجيريا (أكبر مستعمرة بريطانية في إفريقيا) بارز على نحو خاص: إذ فيما عرفت الهند قبل الاستقلال بعدة عقود المنافسة الانتخابية وازدياداً في الاعتماد على الحكم الذاتي عبر البلاد بأسرها، كانت هذه التجربة محصورة في نيجيريا في عقد واحد فقط[٤].

كما أن التجارب الإيجابية للديموقراطية قد تؤدي إلى تطوير المفاهيم الديموقراطية، كذلك فإن التجارب السلبية التي تخوضها الأنظمة قد تترك تأثيرها على المعتقدات والقيم عند

النخبويين والمواطنين. إن التطورات الديموقراطية في أوروبا الشرقية وأميركا اللاّتينية وأفريقيا في السنوات الماضية أثارتها ردود الفعل ضدّ سوء استخدام السلطة وإخفاقات الأنظمة المطلقة السابقة. في أوروبا الشرقية أدّت التجربة الطويلة القائمة من كراهية الشيوعية إلى إحداث ردّة عنيفة ضدّ الدولة ـ الحزب. وكما أشرنا منذ قليل، إنعكس هذا إيجابياً في الالتزام الثقافي القومي بحرية الرأي وحرية الإعلام والسيطرة الشعبية على الحكم، وانعكس سلبياً من ناحية ثانية في الارتياب العام من الأحزاب ومن السياسيين. نتج عن ذلك ثقافة سياسية متناقضة تطالب بحكم منفتح وديموقراطي ومسؤول إلا أنها تضعف في الوقت نفسه المؤسسات السياسية التي تؤدي إلى تحقيقه. هذه الحالة التشاؤمية التي خلّفها سوء الحكم الشيوعي جعل توجيه الفرد ضعيفاً، وكذلك أضعف التوجيهات الثقافية من أجل التوافق والثقة. ومثل هذه العوامل ما زالت تعمل على إضعاف الحكم في الدول ما بعد المرحلة الإشتراكية.

هذا الوضع يشبه أوضاع عدة دول إفريقية، حيث تظهر الديموقراطية حتى الآن بوصفها، أساساً، ثقافة مقاومة لتعدّيات وتجاوزات السلطة المطلقة. معظم المواطنين في أفريقيا، كما في أوروبا الشرقية، يرتابون من سلطة الدولة ويميلون أكثر فأكثر إلى التحرك والانتقاد والاحتجاج علانية. هذه دعائم ثقافية هامة لبناء الديموقراطية. ولكن الأبعاد الإيجابية للمواطنية الديموقراطية في أفريقيا لا تزال ضعيفة التطور ـ الولاء لسلطة الدولة الديموقراطية والتكيّف والتوفيق بين الاهتمامات المختلفة. وهكذا يبدو أن تجربة العيش ومقاومة سلطة الأنظمة المطلقة في الحالتين قد أدّيا في المقابل إلى بعض الأفكار الديموقراطية العميقة، لكنها لم تكن كافية لتشكيل ثقافة مدنية.

في البرازيل، كما في أوروبا الشرقية، أثار الاشمئزاز من نظام الحكم المطلق في الماضي نزوعاً قوياً نحو المزيد من الحرية ونحو أنظمة سياسية تشمل جميع الفئات. لم يكن هذا يعني مجرّد تفضيل للديموقراطية، بل شكّل مطالبة على المستويين النخبوي والجماهيري «بتوسيع الساحة السياسية» وإعطاء الحقّ للأميين بالاقتراع خصوصاً.

يظهر أيضاً تأثير التجربة التاريخية على الثقافة السياسية من خلال تغيّرات بنيوية في المعارف والتكتيكات والمعتقدات عند النخبويين من السياسيين وأتباعهم. هذه العملية من «التعلّم السياسي تكتسب أهمية أكبر خلال تشكّل الديموقراطية أو إعادة بنائها، «في الفترة الحاسمة ما بين استفحال أزمة النظام القديم وتوطيد النظام الحديث»[5]. ذكرت في المقدمة أن عدداً من الباحثين الذين أدركوا كيف أثّر قمع السلطة المطلقة في جنوب أوروبا وأميركا اللاّتينية على الزعماء السياسيين والمفكرين المدنيين، ذوي التوجّه اليساري بنحو خاص، ودفعهم إلى إعادة تقويم أهمية الديموقراطية. يقول پول سيغموند إن إعادة التقويم هذه للديموقراطية كانت واضحة خصوصاً في صفوف حركة لاهوت التحرير في أميركا الوسطى

والجنوبية. في أواسط الثمانينات «دفعت تجربة القمع والتعذيب في ظل الديموقراطية، اليسار الكاثوليكي إلى إعادة تقدير فضائل الحكم التمثيلي، مهما كانت عيوبه». كما أن الحكم العسكري الاستبدادي في نيجيريا كان له أثر مماثل على المفكرين وذوي الاختصاص؛ وهؤلاء كانوا أيضاً من ذوي التوجّه اليساري بنحو خاص في كافة أنحاء العالم ــ من إسبانيا والبرازيل إلى كوريا والفيليبين، بالإضافة إلى معظم المناطق في افريقيا ــ شكلت الكنيسة واتحادات الحرفيين إطارات محورية للتعلم السياسي ولنشر المبادىء الديموقراطية[٦].

لا شك أن القول بأن فشل أو قسوة الحكم المطلق يؤديان، بردّ فعل عكسي إلى تعزيز الأولويات الديموقراطية، هو قول تبسيطي. هناك عدة عوامل تتفاعل في طرق معقدة لترسم التغيرات في الثقافة السياسية. ربما يؤدي نزع صفة الشرعية عن نظام قائم إلى فتح سُبُل عديدة ممكنة للتغير الثقافي والمؤسساتي. واعتماد سبيل معين مسألة تحدّدها البنية الاجتماعية وتوازن القوى السياسية المحلية والتغيرات الاقتصادية وتأثير الثقافة العالمية، إلى جانب عوامل أخرى. في تايلاند، إقتنع القياديون العسكريون في النهاية بعد تجربة طويلة من النزاع الفاشل مع العصيان الشيوعي أن إحراز النصر مسألة مستحيلة، وأن التطوير الاجتماعي ــ الاقتصادي والمشاركة السياسية الفاعلة في البلاد ضروريان. ومع أن هذا أدّى إلى استجابة تنموية قوية، فإنه، لم ينتج عنه مزيد من القيم والمبادىء الديموقراطية بين صفوف الضباط العسكريين. بل على عكس ذلك، أنتج خلال السبعينات ايديولوجية عسكرية جديدة معادية لإنقسامية الديموقراطية الليبرالية، وتمنح الحق للعسكريين بالقيام بدور موسّع وكبير في التطوير الاقتصادي والإدارة في المناطق الريفية وفي وسائل الإعلام والعمل السياسي على الصعيد الوطني. في مصر، أدى فشل الدولة العلمانية المطلقة باكتساب الشرعية إلى نشأة أولوية ثقافية متنامية لا للديموقراطية بل لدولة إسلامية مطلقة. إن دينامية هذا الطرح البديل، كما يقول عوده، ناجمة عن عدد من العوامل السياسية والاجتماعية، بما في ذلك النجاح الذي حققته استراتيجيات قيادة الحركة والأخطاء في التقدير عند قيادة النظام.

مؤسساتية التأهيل الاجتماعي

تنبع الثقافة من التاريخ والتقاليد والأساطير الجماعية، كما أنها تتشكّل وتتولّد من خلال مجموعة من الأطر المؤسساتية حيث يتمّ تعليم المبادىء وإحداث المعتقدات وغرس القيم. ومن بين الأطر البارزة بالطبع العائلة والمدرسة؛ هذان الموضعان لا يشكلان عموماً مكاناً لابتداع الثقافة، على الرغم من أن التجديد في منهاج التعليم وفي الأفكار والمعارف التي تكتسب في الجامعات، قد يُسهم في تغيير هام على مستوى الثقافة السياسية مع الأيام. مهما يكن محتوى المنهاج الرسمي والهدف منه، فقد يتمّ تجاوزه إذا كان متعارضاً مع الأطروحات والنماذج التي تظهر، خارج نطاقه، في اهتمامات الطلاب السياسية أو في

وسائل الإعلام أو في السياسة الوطنية على سبيل المثال. في كوريا الجنوبية يقول كيم بأن الجهود التي تبذلها السياسة الرسمية للتأهيل الاجتماعي في التعليم، خصوصاً التلقين الأخرق الذي اتبعته الأنظمة المطلقة، كانت غير فاعلة أو عكسية النتائج عند تعارضها مع تجارب أخرى. وحسب رأيه فإن التجارب الأكثر فعالية كانت تجارب التأهيل الاجتماعي غير الرسمية أو «السرية» التي خاضها طلاب الجامعات في تجمعات وشبكات ولقاءات (راديكالية) مختلفة. لا يُتاح للتأهيل، الديموقراطي بنحو خاص، إحراز نجاح أكبر في التعليم العالي إلاّ عندما يكون بارعاً ومنفتحاً وتفاعلياً.

كلّما إزداد إحكاماً تماسك أجهزة معينة، تكون عملياتها التأهيلية أكثر فاعلية على الأرجح. وتعتبر القوى المسلحة من هذه الأجهزة، وقد تبيّن لنا أثناء دراسة حالتيْ تركيا وتايلاند أن المؤسسات العسكرية في البلدين كانت قادرة على بلورة ثقافات سياسية بديلة قوية (في سلك الضبّاط خصوصاً) تشدّد على أهمية الوحدة الوطنية والنظام وتبدي ارتيابها من التحريك الجماهيري الديموقراطي.

لم يتطرق هذا الكتاب إلى عملية التأهيل في مرحلة الطفولة وعواملها المؤثرة. ولم يكن مردّ ذلك إلى التقليل من شأنها في إعادة تشكيل الثقافة السياسية، بل بالأحرى من أجل توضيح نقطتين. الأولى، أن التأهيل الاجتماعي ـ بما في ذلك التأهيل الاجتماعي السياسي ـ عملية تستمر مدى الحياة، والنتاج الذي تناول التعليم السياي يفنّد الإدعاء بأن القيم والمعتقدات الجديدة لا يمكن غرسها جيداً في مرحلة النضج. والثانية، أن عوامل «التغيير» الثقافي لا نجدها في أداتيْ التأهيل المبكر أيْ العائلة والمدرسة، بل لدى حاملي الأفكار والمبادىء السياسية الجديدة المميَّزين: أي لدى الزعماء والمفكرين والفنانين المبدعين والجماعات المستقلة والقوى الطبقية الجديدة ووسائل الإعلام المحلية والدولية.

القيادة والمصالح السياسية

نحن نميل إلى القول بأن الثقافة نتاج قوى تاريخية واجتماعية عظيمة. لكن القيم والمعتقدات والتوجهات قد تتشكّل أيضاً بما يقوم به الزعماء السياسيون من أعمال مدروسة، وما يؤمنون به من معتقدات وتعاليم. من المؤكد أن الباحثين سوف يناقشون إلى أي مدى سيساهم الزعماء الكبار في تشكيل الثقافات السياسية الوطنية أو في أن يكونوا انعكاساً لها. لكن من الصعب أن ننكر ما كان للقادة الثوريين الكبار في هذا القرن ـ لينين وستالين وهتلر وماو وكاسترو ـ من تأثير ملحوظ على الأفكار السياسية والقيم والمبادىء ومشاعر شعوبهم وزمانهم. ولم يكن هذا التأثير يقتصر على الطغاة وحدهم. سون يات ـ سين وكمال أتاتورك والمهاتما غاندي كان لهم تأثيرات ديموقراطية، ولو جزئية، على الثقافات السياسية في بلادهم من خلال أساليبهم في فرض زعامتهم ومعتقداتهم السياسية(٧). علاوة

على ذلك، وكما تبيّن لنا في دراسة حالات تايوان وتركيا والهند، فإن أفكار هؤلاء الزعماء ظلّت ترسم البنى والأفكار السياسية بعد وفاتهم لفترة طويلة. ويبدو أن الزعيم الذي يتمتع بسحر جاذبية أقوى ـ بمعنى القدرة على الجذب وامتلاك صفات غير اعتيادية تجعل سلطته (أو سلطتها) شرعية ـ يكون له (أو لها) الأثر الأكبر ليس على سلوك اتباعه السياسيين فحسب، بل وعلى توجهاتهم ومعتقداتهم السياسية الأكثر عمقاً. إلاّ أن تأثير الزعماء على الثقافة السياسية قد لا يكون من خلال تغيرات في الايديولوجية السياسية والقيم والأساليب، بل على نحو غير مباشر من خلال التجربة في المؤسسات التي يقيمها الزعماء. وكان لثورة كمال أتاتورك في تركيا مثل هذا الأثر المميّز.

إن الحالة الأكثر وضوحاً التي نجدها في هذا الكتاب وتتناول تأثير زعيم على الثقافة السياسية، هي حالة المهاتما غاندي وما تركه من أثر في الهند. يبيّن سيسّون كيف استند غاندي إلى تقاليد إصلاحية وناشطة في التاريخ السياسي الهندي الحديث وعمد إلى تشكيل الحركة المعادية للاستعمار بطريقة شخصية من خلال مقاومة العنف على نحو منظّم: «فأحبط عزائم معظم الناشطين»، وشدّد على أهمية التوصّل إلى حلّ إجماعيّ للنزاع. كما أنّ غاندي رسم إطار الثقافة السياسية لحركة الاستقلال بوضع صياغة لاستراتيجية سياسية شمولية «ترفع الجماهير إلى مستويات جديدة من الوعي» وتؤكد على التعاون السياسي والمساواة الاجتماعية وعلى إقامة حكم مسؤول وسريع الاستجابة. لقد عكست مبادىء الحركة السياسية وأساليبها في العمل بوضوح القيم الشخصية لغاندي. والسياسة في الهند لم تعد هي نفسها أبداً بعد حادثة اغتياله، فقد أشار بعض الدارسين للسياسة الهندية بنحو خاص إلى تدهور ملحوظ في الثقافة الديموقراطية، على مستوى النخبة خاصة، وذلك عند نهاية حكم نهرو وبعد أن تولّت السلطة ابنته إنديرا غاندي التي عمدت إلى تكريس مركزية السلطة وجعلها ذات طابع شخصي، ممّا أدّى إلى ضعف مؤسساتي حاد وإلى خفوت خواص التسامح والإجماع والتكيّف واللاعنف في الثقافة السياسية في الهند (ثقافة النخبة)[٨].

وقد يساهم الزعماء السياسيون أيضاً في تعزيز التيارات المعادية للديموقراطية في الثقافة السياسية، دون أن يقصدوا ذلك. الجهود التي بُذلت في عهديْ عبد الناصر والسادات لاستخدام الإسلام كوسيلة لاكتساب الاعتراف بشرعية هذين النظامين، كان لها تأثير معاكس فقد ساهمت في فرض الاعتراف بشرعية الإسلام الأصولي كمعارض للدولة المصرية[٩]. على نحو مماثل كان استعداد الاتجاه السائد بين السياسيين في إسرائيل، أي يمين الوسط، لتقبّل اليمين المتطرف والأصولي ومحاولة التقرب منه، قد ساعد على الاعتراف بهذا الأخير وعلى جعل الاختلافات بين الاتجاهات القومية الديموقراطية والمعادية للديموقراطية غير واضحة. باختصار، إن استراتيجيات وتكتيكات الزعماء السياسيين قد تجعل الآراء

المعادية للديموقراطية، تبدو محترمة، ومع أن الزعماء أنفسهم لا يتبنون هذه الآراء لكنهم في الوقت نفسه لا يشجبونها. تناول خوان لينز (Juan Linz) إلى حدّ ما هذه المسألة محذّراً من خطورة «أشباه الموالين» من الفاعلين في حكم ديموقراطي عندما يتحالفون أو يتعاطون مع أحزاب وحركات ناشطة وغير موالية[١٠].

كما أن الآراء والمواقف السياسية قد تسهم أيضاً من ناحية مختلفة في إحداث تغييرات في مجال الثقافة السياسية. لقد حاول بوث (Booth) وسليغسون (Seligson) تعليل مستوى الدّعم العالي غير الاعتيادي للحريات الديموقراطية في نيكاراغوا، (وتعليل) خروج اليمين السياسي عن النطاق المألوف ودعمه للحريات في نيكاراغوا، فقدّم الباحثان دراسة هامة ومثيرة للنقاش حول دور الاعتبارات المنفعية. لقد قالا إن الأشخاص يكونون أكثر نزوعاً لتأييد حرية أوسع نطاقاً حين تكون هذه الحرية ضرورية لحماية موقعهم الضعيف نسبياً في السلطة. وحتى المعتقدات السياسية التي تبدو ذات مدلول تقييمي ربما تكون تحركت بفعل عوامل ذرائعية عميقة (هذا إذا لم تكن تلك العوامل واعية تماماً). وما توصل إليه الباحثان من نتيجة تمهيدية حول ظهور تأثير إنعكاس «موضعي» (اليسار الآن صار أكثر تأييداً للحرية) بعد التحوّل من النظام اليساري إلى نظام الوسط ـ اليمينيّ، يزيد في مصداقية مقولتهما ويطرح قضايا هامة للبحث في المستقبل حول أصول «القيم» السياسية وامتداداتها الزمنية. ومن القضايا المنهجية الهامة التي سوف يتناولها البحث في المستقبل كيفية التمييز بين المواقف المرتكزة إلى قيم معينة لأسباب ذرائعية قصيرة الأجل والمواقف التي تستند إلى قيم نابعة من نظام معتقديّ أعمق وأكثر تماسكاً.

التغيّر الاجتماعي والاقتصادي

لم يكن هذا الكتاب يهدف إلى «قياس» نظرية التحديث، لكن نتائج دراسة الحالات التاريخية تشكل دعامة لبعض الفرضيات الأساسية التي تناولتها الكتابات حول التحديث. من المؤكّد أنه ليس هناك علاقة محدّدة ومتواصلة بين التطور الاقتصادي والتغيّر الثقافي. لاهوتيو التحرير وغيرهم من المفكرين اليساريين في أميركا اللاتينية رفضوا «الديموقراطية البورجوازية» في أوائل السبعينات واختاروا الكفاح الماركسي الثوري، وكان ذلك وسط الضغوطات والاضطرابات التي نجمت عن التطوير الاجتماعي ـ الاقتصادي. في كوريا الجنوبية لم يؤدِ توسيع انتشار التعليم العالي إلى ازدياد مُطّرد في اعتماد القيم والممارسات الديموقراطية، بل إلى اندفاع طلابي راديكالي مؤيد للعنف وكان هذا لصالح العسكريين المتطرفين. إلى ذلك، هناك عوامل عديدة تؤثر على تغيّر الثقافة السياسية. لا داعي لقبول نظرية التحديث بمختلف فرضياتها حول التقدّم، المستقيمة والغائيّة أحياناً، كي نقول بأن هناك علاقة سببيّة واضحة بين التطوير الاجتماعي ـ الاقتصادي والديموقراطية، وأن الثقافة

السياسية متغيّر متداخل وحاسم في تلك العلاقة[11].

يشير لوسيان پاي إلى أن «تايوان قد تكون أفضل نموذج للنظرية القائلة بأن التقدم الاقتصادي يجب أن يحدث نزوعاً نحو الديموقراطية واندفاعاً قوياً نحو التعدّدية، وسوف يؤدي ذلك مع الوقت إلى ضرب أسس الحكم المطلق القائم في الدول النامية»[12]. ويلاحظ أمبروز كينغ، مع پاي، تعديلاً أساسياً في المواقف الكونفوشيوسية التقليدية من النفوذ والسلطة نتيجة للعقود الأربعة من التطور السريع التي عرفتها تايوان. كانت المطالبة بالتغيّر الديموقراطي على نحو خاص (وإن تكن تدريجية) مرتبطة بشكل وثيق بنمو الطبقة المتوسطة و«الانتشار اللافت للتعليم العالي» حيث كانت القيم الليبرالية الديموقراطية أكثر تجلياً بسبب هيمنة الأساتذة ذوي الثقافة الغربية. كما عرفت تايلاند عملية مشابهة، إذ شكلت الطبقة المتوسطة الجديدة هناك العمود الفقري للحركة التي أسقطت نظام السلطة العسكرية الذي يدّعي الديموقراطية عام ١٩٩٢، وذلك من خلال حملات احتجاج شعبي لم يسبق لها مثيل. ويتطرق شاي ـ أنان سامودا ڤانيجا في دراسة له إلى الظهور السريع لهذه الطبقة مع النمو الاقتصادي الاستثنائي في السنوات الأخيرة، ويستنتج أن هناك سبباً قوياً للأمل في أن يكون الانقلاب العسكري في شباط/ فبراير ١٩٩١ آخر انقلاب تشهده تايلاند. في تايلاند، كما في تايوان، أدّى ارتفاع مستوى الدخل والتعليم ووسائل الاتصال إلى تزايد ملحوظ في الفاعلية والإدراك على الصعيد السياسي، وإلى اقتناع أكثر رسوخاً بأهمية الحرية السياسية والحريات المدنية.

كانت هذه التغيّرات واضحة في العديد من دول العالم النامي أيضاً. يقول أوزبودون بأن التحديث في ظل النظام الكمالي «أوجد مع الوقت نخبة بديلة أو معارضة... من رجال الأعمال والتجار والحرفيين و الوجهاء المحليين»، نخبة رفضت الهيمنة المطلقة لدولة بيروقراطية مركزية وطالبت بنظام منفتح وتنافسي ولا مركزي. في البرازيل أدى التمدين السريع والتصنيع وانتشار وسائل الإعلام إلى الحث على إحداث تغيرات في المواقف السياسية. وقد لاحظ لامونييه وسوزا أن «الدعوات التي أطلقت قديماً لمعارضة منح حق الاقتراع للأميين أخذت، على سبيل المثال، تفقد بسرعة مؤيديها». وأن الناخبين البرازيليين الشبان الذين كانوا أفضل تعلّماً بوجه خاص أظهروا رغبة أكبر بالمشاركة الشاملة ممّا يعزّز النظرية القائلة بأن التحديث يميل إلى تقوية التيارات الديموقراطية في الثقافة السياسية.

إنّ تحريك الفئات الاجتماعية المستقلّة يستحثّ بدوره أيضاً التغيّرات في الثقافة السياسية. هذه هي النقطة الأساسية التي يثيرها سادويسكي في دراسته لوضع أوروبا الشرقية: إن تحريك هذه الفئات المستقلّة في المجتمع المدنيّ لم يؤد فقط إلى إحياء عناصر سابقة من الثقافة الديموقراطية كانت محظورة منذ فترة طويلة، بل أدّى أيضاً إلى تقليص تأثيرات الخوف والتشاؤم وإضعاف المعنويات التي تميّزت بها الثقافة السياسية الجماهيرية في ظلّ

الشيوعية، وأعطى هذا التحريك أيضاً فرصة هامة للمواطنين لخوض تجربة التعبير الحر والتنظيم السياسي. إن ازدياد مظاهر الاحتجاج إضافة إلى أشكال أخرى من النشاط السياسي المستقل، ما كان ليتحقق لولا التغيرات التي أثارتها الفئات المستقلة الناشئة في الثقافة السياسية. هذه الفئات والحركات بدأت كتجمعات صغيرة من المنشقّين الشجعان الذين عارضوا وقاوموا الدولة الاستبدادية. ولا بدّ من الالتفات هنا إلى أهمية الاسهام البطولي والأتّخاذ لزعماء أمثال ليش ڤالسيا وجاسيك كورون وآدم ميشنيك وڤاكلاڤ هاڤل، في الإيحاء لعدد كبير من الناس في التخلّي عن المزاج المتشائم وعن السلبية. في هذا السياق أيضاً نرى كيف أنّ الثقافة السياسية لا تتأثر بالقوى التاريخية غير الذاتية فحسب، بل وبمبادرات وأعمال الزعماء أيضاً.

بالطبع، لا ينشأ تحرك الفئات المستقلة دائماً في المجتمع المدنيّ، وقد تتعرّض الثقافة للضغط كي تتخذ اتجاهات غير ديموقراطية كما يحدث في عملية التنظيم والاستقطاب التي تقوم بها الجماعات المتطرفة والأصولية. يقدّم يهود سپرينزاك «دليلاً ظرفياً» على الأقل لما يحدثه التحريك الايديولوجي الذي يقوم به اليمين الراديكالي الاسرائيلي من تأثير مخرّب للثقافة السياسية الاسرائيلية عموماً. إن الإعلان عن تصوّره الضيّق والمحدود بشرطيّته لديموقراطيةٍ مشوبةٍ بالتحيّز والتعصّب والاستعداد للمواجهة العنيفة، ترافق (هذا الإعلان) مع هبوط عام في التمدّن السياسي وفي القدرة على تقبل الأقليات والمنشقين (عند الشبان بوجه خاص)[١٣]. ويبيّن جهاد عوده كيف أن الحركة الإسلامية في مصر إنطلقت من القاعدة لتنشىء نظاماً اجتماعياً بديلاً لا يظهر عدائية للنظام المطلق القائم فحسب بل وللمبادىء والأفكار الديموقراطية أيضاً.

الانتشار الدولي

رأينا كيف تنشأ الثقافة من الاتجاهات الموغلة في التاريخ ومن تياراته الحديثة. إنها تتخلّل بطء الممارسة والتجربة وتمثل في عملية التأهيل لمختلف المؤسسات وتتشكّل ويُعاد تشكّلها في مآثر الزعماء السياسيين وأفكارهم ومعتقداتهم واستراتيجياتهم وبنائهم للمؤسسات. قد تتعدّل الثقافة، تدريجياً لكن بعمق، بمتغيّرات طويلة الأمد في البنية الاجتماعية أحدثها التطور الاقتصادي. وربما تعكس، بسرعة أكبر، تأثير تحرك التنظيمات المستقلّة. والسبب الأخير للتغير الثقافي الذي يشير إليه هذا الكتاب هو تأثير البيئة الدولية.

تشير عدة دراسات في الكتاب إلى كيفية تغيّر الثقافة السياسية بفعل إنتشار القيم والمعتقدات الدولية. لقد حثّ الحكم الفرنسي الكولونيالي والحكم البريطاني الكولونيالي بنحو خاص على تقدير الحريات المدنية السياسية التي تتضمنها الديموقراطية الليبرالية (خصوصاً عند أفراد النخبة من السياسيين والمفكرين) على الرغم من أن هذه الحريات كانت

تتناقض مع واقع سيطرة السلطة المطلقة. عملية نشر القيم هذه ظهرت جزئياً من خلال الممارسة داخل المؤسسات الديموقراطية التي أقامتها الأنظمة الكولونيالية البريطانية، وبشكل خاص تلك التي استمرت فترة زمنية طويلة (كما حدث في الهند وسيريلانكا وجامايكا). كما أنها تمّت أيضاً من خلال التعليم الكولونيالي (بما في ذلك الأثر البالغ الذي تركه تعليم الإرساليات)، وتوسّع نطاق وسائل الإعلام الدولية، والتجربة المباشرة في المؤسسة التعليمية وغيرها من المؤسسات في العاصمة[١٤].

كانت للمؤتمرات الثقافية الدولية أهميتها في الاتجاه العام للتوسع الديموقراطي. في تايوان وكوريا الجنوبية ترافق النمو المفاجىء للتعليم الجامعي مع زيادة عالية في عدد ونسبة الأساتذة ذوي الثقافة الغربية، ومعظمهم كان تلقى علومه في الولايات المتحدة الأميركية. هذا التأثير الفكري للدول الديموقراطية دفع تدريجياً التعليم العالي في كوريا الجنوبية وتايوان لاعتماد توجه ليبرالي وديموقراطي. يستنتج كيم في دراسته حول كوريا الجنوبية أن تأثير الديموقراطية هناك كان متأخراً لكنه فعليّ: على الرغم من أن الأساتذة ذوي الثقافة الغربية ظلوا يمانعون الاحتجاج، فإن طلابهم «برزوا ـ كطليعة للتحرك الديموقراطي». في تايوان شكل الأساتذة ذوو الثقافة الغربية والمفكرون كتلة معارضة ديموقراطية، وبرزوا أيضاً كوحدة أساسية داخل قيادة KMT الشابة التي طالبت بالتحرير السياسي في السبعينات والثمانينات. هؤلاء الزعماء السياسيون الجدد عادوا إلى الوطن بعد تلقي علومهم في الخارج وكانوا «على استعداد لتطبيق ما عرفوه في وطنهم» أي «أفكار ومؤسسات مجتمع مرجعي» في الغرب[١٥].

كما أن الديموقراطيات الغربية تمكنت بأسلوب مختلف، لكنه قد يكون أكثر أهمية، من رعاية وتعزيز التغيرات الديموقراطية في الثقافات السياسية في أوروبا الشرقية. لسنوات عديدة كان الاعلام الغربي، خصوصاً من خلال الموجة الإذاعية القصيرة، أحد المصادر القليلة الموثوقة للمعلومات حول الأوضاع السياسية في الأنظمة الشيوعية وفي الخارج. إلى جانب عوامل أخرى، ساعد هذا البث الإذاعي الأجنبي على الترويج لدعم نشاطات الفئات المعارضة وعلى إحداث هذا الدعم. كان وجود هذه الأخبار والمعلومات الأكثر تقيداً بالصدق عاملاً هاماً في إعادة صياغة الثقافة الانتقادية والتفكير المستقلّ وحرية التعبير عن الرأي. بالطبع أسهمت المنظمات والحكومات الغربية أيضاً بتقديم دعم أساسي، مادي ومعنويّ وسياسيّ، مهّد لطرح مسألة حقوق الإنسان وساعد التنظيمات المستقلة على شق طريق المعارضة السياسية لمقاومة الحكم الشيوعي. وأخيراً عزّزت الدول الغربية الطموح الديموقراطي باعتبارها نموذجاً لبديل ديموقراطي ناجح للنظام الشيوعي الفاشل.

إن عملية نشر القيم بين الدول كانت عاملاً عميقاً ومتداخلاً (ولو أنّه غير واضح) في النزوع العالمي نحو الديموقراطية في العقديْن الماضيين. منذ ١٩٩٠ بنحو خاص، أسهم مفعول «كرة الثلج»، كما سمّاه صموئيل ب. هانتيغتون، في تعجيل العديد من التحولات

الديموقراطية، هذه «الكرة» التي تحمل تأثيرات بعض التحولات السابقة «تحث الجهود وتوفّر النماذج للمحاولات التالية لتطبيق الديموقراطية»[١٦]. ولم يساعد ذلك على اعتماد الديموقراطية بوصفها الشكل الشرعي للحكم دولياً فحسب، بل عزّز الآمال في أنحاء عديدة من العالم «بإمكانية» تحقيق الديموقراطية. كان لأمثولة السلطة الشعبية التي أطاحت بحكم فرديناند ماركوس في الفيليبين في أوائل ١٩٨٦، تأثير فاعل على القوى الديموقراطية في كوريا الجنوبية، وفي جنوب شرق آسيا إلى حدّ ما. السقوط المفاجىء للشيوعية في أوروبا الشرقية ثم في الاتحاد السوفياتي حفّز القوى الديموقراطية في أفريقيا على التحرك وأسْهَمَ في القضاء على العديد من المعتقدات المتخلّفة حول فاعلية الشيوعية أو الأنظمة الاشتراكية وأهميتها الإنسانية[١٧]. هذه النقاط كانت عناصر أساسية في التفكير الاستراتيجي والمقارنات بين الدول في مجال التعلّم السياسي والتبادل الثقافي[١٨].

تأثيرات الثقافة السياسية

لا نزال، في مجال العلم السياسي، بعيدين عن صياغة أطر شاملة للسبل والأسباب المعقّدة (والمتغيّرة) التي تحكم نشأة الديموقراطية وصلابتها وضعفها وإجهاضها وموتها وإعادة توازنها واستمرارها. طُرحت صيغ لأطر عديدة؛ الأكثر نزوعاً نحو التبسيط كانت الأكثر رواجاً. قد تكون الصياغة المبسّطة مغرية من الناحية النظرية ولها اسهاماتها في هذا المجال، لكنها لا تكفي لشرح حصيلة معقّدة في مسبّباتها كطبيعة النظام السياسي. التاريخ والبنية الاجتماعية والتغيّر الاقتصادي والمؤسسات السياسية والمحيط الدولي، هذه العناصر كلها قد تؤثر على إمكانية وشكل وسرعة ظهور الديموقراطية وصلابتها. وقد أظهرت التحليلات في هذا الكتاب أن الثقافة السياسية تشكل غالباً عاملاً متغيّراً متداخلاً في تلك العلاقة، وأن التغيّر الثقافي قد يؤدي بدوره إلى تغيّر مؤسساتي واجتماعي واقتصادي (وذلك جزئياً من خلال توجّه سياسي جديد ومؤسسات جديدة وقيم جديدة أيضاً)، وأن لانتشار الأفكار والأمثولات تأثيره كذلك.

ليست الثقافة الديموقراطية بالتأكيد شرطاً مسبقاً لنشوء الديموقراطية، إلاّ أن هذه العملية تبدأ حتماً بتغيّر النظرة المستقبلية والمعتقدات والاستراتيجيات عند النخبة الرئيسية، ومن ثمّ تتسع لتشتمل على أفكار مجموعة أكبر من أفراد النخبة، ولكي تضمّ أخيراً القيم والمعارف عند المواطنين عموماً. من الغباء وضع هذه العملية في إطار تعليمي مبسّط ومباشر، تُرسم فيه المسبّبات على شكل أسهم تنطلق، على سبيل المثال، من المفاوضات بين أفراد النخبة إلى التحول المؤسساتي الديموقراطي ومنه إلى التعوّد الديموقراطي. يبدو أن نشوء الديموقراطية، في الواقع، يشتمل على عملية متكرّرة في التأثيرات المتردّدة والمتبادلة باستمرار بين النشاطات الجديدة والمؤسسات الجديدة والقوى أو التكتلات الاجتماعية الجديدة، والقيود والفرص

البيئية الجديدة والمعارف والمعتقدات والقيم الجديدة. من الواضح أن الثقافة السياسية هي في الوقت نفسه أثر وعلّة، وأهميتها في هذين المستويين تختلف باختلاف الدول والعهود التاريخية والمراحل التي تمر بها عملية تحول نظام سياسي ما.

من دون الرجوع إلى الأدلّة التي سبق شرحها، نستطيع، في الخلاصة أن نلخّص بعض الطرق التي تسلكها الثقافة السياسية كمتغير مستقلّ أو متداخل في تأثيرها على إقامة الأنظمة الديموقراطية وأداء هذه الأنظمة وقابليتها للتطبيق.

نشأة الديموقراطية والتحوّل الديموقراطي

لقد رأينا أن هناك ثلاث طرق رئيسية تساهم الثقافة السياسية، من خلالها، في اعتماد الديموقراطية أو إعادة توطيدها: تغيير المعتقدات والمعارف عند أفراد النخبة الأساسية، وإحداث تغيرات أوسع في الثقافة السياسية الجماهيرية، وإحياء مبادىء وأولويات ديموقراطية قائمة إلاّ أنها في حالة كمون. على مستوى النخبة، يتوصّل القادة السياسيون المتنافسون إلى الاستنتاج بأن التحول إلى الديموقراطية تدبير جيد في حدّ ذاته، أو أنه ضروري للوصول إلى أهداف أخرى يقدّرونها (كالاستقرار المحلي والسلام، أو الاعتراف الدولي). التغيّر الأول قليل الشيوع ــ في المجال السياسي لا تعرف الطريق المؤدية إلى روما كثيراً من التحويلات. لكن الكتابات حول مسألة التعلّم السياسي تبيّن بأن الزعماء يعمدون إلى تقويم التجربة التاريخية (ولا يتقصر ذلك على تجاربهم الخاصة فقط بل يشتمل على تجارب الدول الأخرى) ويستوعبون ما فيها من عبر، بصورة فعلية، في بعض الأحيان.

ومن ناحية ثانية، ربما يكون بعض الزعماء السياسيين معجباً بالديموقراطية فيصنّفها كهدف ضمن مخطط طويل الأمد يشمل أهدافاً أخرى. وقد يعمد هؤلاء إلى تحقيق الديموقراطية بعد التوصل إلى انجاز سائر الأهداف (على أن يتم تنفيذ ذلك تدريجياً). يبدو أن هذا النمط المعياري والاستراتيجي في التفكير دفع شيانغ شينغ ــ كيو إلى الشروع في إصلاحات ديموقراطية أساسية خلال عام ١٩٨٦. كانت الديموقراطية دائماً هدفاً من الأهداف الطويلة الأجل في ايديولوجية حزب KMT، وكانت مستمدّة من مبادىء سون يات ــ سين، ومع بداية ١٩٨٦ كان التطور الاقتصادي بدأ فعلياً واجتاح التحول الديموقراطي شرق آسيا[١٩]. وعلى نحو مماثل، عندما استلم العسكريون السلطة في تركيا عام ١٩٨٠، لم تكن رغبتهم الاحتفاظ بها إلى أجل غير مسمّى، بل لفترة محدودة تكفي «لإصلاح» النظام. كما أن اعترافهم بمبدأ الحكم الديموقراطي المدني يُعتبر مؤشراً هاماً في الفترة القصيرة نسبياً التي مضت على وجودهم في السلطة؛ وفي تايلاند حدث عكس ذلك، إذْ لم يقتنع العسكريون هناك بمبدأ الحكم الديموقراطي المدني. أمّا نيجيريا فقد احتلّت موقعاً متوسّطاً في هذا المجال، لأنّ القيادة العسكرية فيها أقرّت بالتزامها بالديموقراطية المدنية

وأدارت الحكم بأسلوب تعسّفي ومنفعيّ تكشّف عن تعطّش إلى السلطة وإلى الثراء غير المشروع. هذا التوجّه للحكم العسكري النيجيري يقلّل من إمكانيات تحقيق الديموقراطية في إطار جمهورية ثالثة، على الرغم من أنّ الأولويات الديموقراطية عند عامة الناس تقتضي الرجوع إلى الديموقراطية ولو بصورة مؤقتة(٢٠).

إنّ تحقيق الديموقراطية على المستوى الجماهيري يتم من خلال التغيير الثقافي وانبعاث المعتقدات والأنماط الثقافية التي حُجبت منذ فترة طويلة. في أوروبا الشرقية، إنتعشت الأساليب والقيم والمعتقدات الديموقراطية من مرحلة ما قبل الشيوعية وذلك من خلال نشاط مجموعات مستقلّة وشبكات إعلامية، خصوصاً في إطار تجمعات صغيرة من المعارضين، وكان هذا الانتعاش عاملاً حاسماً في تقويض أسس نفوذ وشرعية الأنظمة الشيوعية وتمهيد الطريق للإطاحة بها عندما سمحت الظروف الدولية بذلك. في بعض أنحاء أميركا اللاتينية، جعلت التقاليد الثقافية الديموقراطية توطيد الحكم المطلق وبناء مؤسساته أكثر صعوبة. في الأورغواي كان النظام العسكري يفتقر إلى السمة الشرعية ممّا أعاق فاعليته، وقد أظهرت حاجته «إلى تبرير كل نشاط يقوم به، بوصفه ضرورياً من أجل تعزيز الديموقراطية، مرونة الثقافة السياسية الديموقراطية وقدرتها حتى على اختراق القوى المسلحة والمناخ غير المؤاتي في إطار السلطة المطلقة»(٢١). في الأوروغواي وتشيلي، على حدّ سواء، دفعت الحاجة إلى حيازة الشرعية النظامين المستبدّين إلى القبول باجراء استفتاءات عامة مما أدّى إلى نتائج عكسية تماماً، إذ عجّل بالتحوّل الديموقراطي وبرهن على حيوية الثقافة الديموقراطية المستمرة والمتجدّدة.

القاسم المشترك بين هذه الحالات هو التوصّل إلى إحداث ردّ فعل شامل ضدّ الحكم المطلق يشكّل أرضيّة تُجيز إقامة الديموقراطية، على الأقل «بسبب عدم وجودها» تقول شازان إن هذا كان شأن معظم الدول الافريقية، ويشير أويْديران إلى أنّ نيجيريا تعتبر نموذجاً لافتاً بنحو خاص. هذا الإصرار العام على التخلّص من «السلطة المطلقة التافهة» يظهر بوضوح في الاستطلاع الذي أجراه لامونييه ودو سوزا في البرازيل، لكنه لم يتسرب إلى عمق نظام القيم المؤيّدة للديموقراطية كما فعل في بعض دول أميركا اللاتينية المجاورة. هذا واحد من الأسباب التي تجعل البرازيل تحتاج على ما يبدو إلى اجتياز مسافة أطول نحو تحقيق الديموقراطية.

ومن ناحية ثانية، تظهر عادة علامات لتغيّراتٍ معيارية عميقة في سياق التحوّل الثقافي على المستوى الجماهيري تؤدي إلى تغيير التوجه السياسي الوطني. لقد رأينا كيف عمّت المجتمع البرازيلي مشاعر عارمة وحادّة تطالب بتوسيع نطاق الحقوق والفرص الديموقراطية وكيف انعكست هذه المشاعر في التعديل الدستوري. في مختلف أنحاء أميركا اللاتينية، شكّل تخلّي اليسار عن الأوهام الثورية وقلة احترامه للديموقراطية ــ اليسار الديني والعلماني

على حدّ سواء ـ عاملاً هاماً ليس في توسيع القاعدة المدنية للضغط من أجل إقامة الديموقراطية فحسب، بل وفي تقليص تهديدات الدولة القوية وأفراد النخبة من المستثمرين بعدم الالتزام أو القبول بتطبيق الديموقراطية. كما أن الإصرار المماثل على دعم وتأييد الحريات الديموقراطية في دول مثل نيكاراغوا والمكسيك، جعل التحوّل إلى الديموقراطية أقل تهديداً ويحظى بقبول واسع. بالنسبة للهند، كان المزيج الثقافي الفريد للحركة الغاندية ـ صلابة التحرك والمقاومة على الصعيد الشعبي، إلى جانب الاستعداد للتسوية والتفاوض ـ عاملاً أساسياً في نجاحها بإحراز الاستقلال الوطني بواسطة الديموقراطية.

التماسك والاستمرارية

يقول أوزيودون إن عملية التماسك في تركيا تقدّمت بفضل زيادة التأكيد على أهمية القيم الليبرالية وتعزيز الإجماع بين الأحزاب السياسية على ضرورة المحافظة على النظام الديموقراطي، بعد قيام العسكريين بثلاث محاولات للتدخل في عشرين سنة. لكن عدداً قليلاً من الباحثين يعتبر أن الديموقراطية في تركيا متماسكة تماماً، والعادات القديمة لا تموت بسهولة. إن الاستمرار في «النمط الشخصي للحكم» و«تكرار الاستخفاف بالقوانين والنظم» قد أفسح في المجال أمام استمرار التوتّر والتقلّب في الأساليب السياسية (وبين السياسيين والبيروقراطيين أيضاً). يجد لامونييه ودوسوزا سبباً للتفاؤل في العدد الكبير من أفراد النخبة في البرازيل (٦٤ في المئة) الذين أعربوا عن ثقتهم بإمكانيات تحقيق التماسك الديموقراطي، وفي الأعداد المتزايدة من الذين يؤيدون (من النخبة والجماهير) توسيع نطاق العمل السياسي، وفي الوقت نفسه يطالبون باحداث تغيرات أساسية في التقاليد البرازيلية المركزية والاستفتائية والرئاسية والمؤسساتية. إن التشكيك الذي لم يسبق له مثيل بالرئيس كولور دو ميلّو في أواخر عام ١٩٩٢، يقدم دليلاً إضافياً على التغير الثقافي في هذا الاتجاه، مع أنّ تجاوزات كولور المزعومة في منصب الرئاسة تدل أيضاً على استمرارية التقيّد بالمفهوم السائد عن السلطة الهرمية والذي جعل الرؤساء البرازيليين تاريخياً لا يخضعون للمحاسبة العامة.

في الحالة التي درسناها (حالة الهند) حول استمرارية الديموقراطية بشكل لافت في ظلّ مستوى منخفض أو متوسط من النمو الاقتصادي، من الواضح أنّ الثقافة السياسية، في مستوى النخبة والجماهير على حدّ سواء، تلعب دوراً مسانداً. يشير سيسّون إلى أن «النخبة السياسية» حملت معها إلى الهند المستقلة إلتزاماً قوياً بالديموقراطية الليبرالية. وفي اختلاف واضح مع العديد من الحالات الافريقية، استجاب زعماء حزب «الكونغرس» مع المنافسة والمعارضة على الصعيد السياسي باجراء إصلاحات هامة (كإعادة تنظيم الولايات على أساس لغوي) واعتماد تدابير اندماجية وتعيينات واستراتيجيات سياسية. وصلت النخبة الحزبية الحاكمة إلى الفئات الجديدة وغير الموالية، وقدّمت لها، في إطار ديموقراطي، حوافز ملموسة،

في الوقت الذي سعت فيه النخبة إلى تعميق الديموقراطية في الأرياف. علاوة على ذلك، تعزّزت الديموقراطية على مستوى القاعدة من خلال المشاركة المنتظمة لناخبين تمتّعوا بقدرٍ نسبيّ من المعرفة والاهتمام والتعبير عن الرأي والفاعلية والاستقلالية المتزايدة. يشكّل هذا التاريخ، بشكل خاص في العقدين الأولين للاستقلال (حتى ١٩٦٧)، عرضاً كلاسيكياً لدور الثقافة السياسية ــ التفاعل مع القيادة السياسية والمؤسساتية والتغيّر الاجتماعي ــ في المساعدة على تماسك الديموقراطية.

عرفت كوستاريكا وضعاً مشابهاً لتطور الديموقراطية في مرحلة ما بعد ١٩٤٨، حيث أسهم «التفاعل المتبادل» ما بين «ثقافة النخبة وثقافة الجماهير والتطور المؤسساتي في تكريس استقرار المؤسسات السياسية وفي انتشار الولاء للمبادىء الديموقراطية كذلك». حدّد جون بوث عدداً من مقوّمات الثقافة السياسية في كوستاريكا ساعدت في تعزيز وتوطيد الديموقراطية، وهذه المقوّمات تذكّر إلى حدّ بعيد بتجربة الهند بعد الاستقلال: «نخبة تسعى للتسوية والاتفاق، وقد امتدت حتى القاعدة الجماهيرية؛ ووجود تأييد واسع للنظام السياسي ولشرعية الديموقراطية؛ ومعرفة سياسية شاملة، من المناقشة والتعبير عن الآراء والتصويت في الانتخابات والعمل لانجاح مرشح معين والمشاركة المنظمة»[٢٢]. وعلى غرار ما حدث في الهند، تطورت هذه التوجهات، إلى حدّ ما، من التجربة الديموقراطية السابقة (مع أنها كانت جزئية وغير متواصلة) وذلك على نحو تدريجي، وتعزّزت بوجود بنية إجتماعية مميّزة كانت تلطّف من حدة الانقسامات الطبقية. وقد لخّص بوث مساهمة الثقافة السياسية التوفيقية في استمرارية الديموقراطية في كوستاريكا على النحو التالي:

> «ساهمت الثقافة السياسية في كوستاريكا بشكل أساسي في صيانة الديموقراطية. يميل الشعب الكوستاريكي ومنظماته عموماً إلى طرح المطالب سلمياً، والدولة تعوّدت الإذعان لهذه المطالب. يتفق النخبويون من رجال السياسة وعامة الشعب على الالتزام بدرجة كبيرة بنظام الأحزاب الليبرالي وبالانتخابات النزيهة. هناك نزوع قوي نحو الولاء العام للنظام السياسي بغض النظر عن عدم الموافقة على الممارسات الحالية. إن المواجهة والعنف السياسيين يظلان، على الرغم من وجودهما، معتدلين في الأقاليم، والدولة تتعامل معهما بهدوء واستمالة»[٢٣].

تمكنت كوستاريكا تحديداً بفضل الايمان المنتشر والعميق بشرعية النظام الديموقراطي في تحمّل الأزمة الاقتصادية في الثمانينات بقدر ضئيل نسبياً من عدم الاستقرار السياسي[٢٤].

وفي دراسة حالة فنزويلّا ظهرت أطروحات مماثلة حول التأثير المساند للديموقراطية الذي تقوم به ثقافة سياسية معتدلة وتوفيقية ومشاركة[٢٥]. إلاّ أنّ وجود الدولتية والفساد السياسي والاحتكار السياسي الطويل الذي مارسه حزبان مركزيان، وتابعان ومتزمّتان أدّى إلى

إضعاف إحتمال تأثير ثقافة ديموقراطية مختلفة لتخفيف وطأة نتائج الانكماش الاقتصادي والتعديل البنيوي التي تهدّد الاستقرار، كما ظهر في الانقلاب العسكري الذي كاد أن ينجح في شباط/ فبراير ١٩٩٢[٢٦]. إنّ حالة الاضطراب الأخيرة في فنزويلّا تبيّن بوضوح الطابع الديناميّ والمتعدّد الأبعاد للثقافة السياسية، ويبيّن الطرق المعقّدة لتفاعلها مع المؤسسات السياسية والقوى الاجتماعية الناشئة والتي لم تتمكن من الاندماج في البنى السياسية القائمة ولا في حمل هذه البنى على الاستجابة لها.

ضعف الديموقراطية

كما أشرت في المقدمة، ليس كافياً إنجاز ثقافة ديموقراطية وأنماط ديموقراطية من التفاعل بين النخبة. إنّ القيم والأنماط والمعتقدات والحساسيات الديموقراطية تنبع من المؤسسات الديموقراطية وتشكل دعماً لها أيضاً. وحيث تضعف هذه المقومات للثقافة الديموقراطية أو تفشل في التجدّد عبر الأجيال، تصبح المؤسسات الديموقراطية نفسها في خطر.

قد يظهر الضعف في مظاهر عديدة، ولأسباب مختلفة. ومن أبرز أسباب هذا الضعف بالتأكيد التغيّر الذي يطرأ على المجتمع والأجيال، والذي ينشأ عنه إهتمامات وتحركات جديدة ونخبويون جدد يسعون إلى إيجاد مواقع لهم في النظام وإلى الإفادة منه. وهكذا يجب أن تعقد النخبة مجدداً المساومات والاتفاقات والتسويات والتعهّدات، التي قد يتمّ تعديلها أحياناً في إطار التغيّر المؤسساتي، من أجل دمج الفئات الجديدة وتكييفها مع الظروف الجديدة، أو تتخذ مطالب هؤلاء سبيلاً يتصف بالعنف ويتجلى في نشاطات وتحركات شبه موالية للدولة أو معادية لها. تتحدد ردود فعل النخبة على هذه الضغوطات في إطار الاعتبارات الاستراتيجية للنفوذ، لكنها في الوقت نفسه تتشكل بدرجة كبيرة في إطار القيم والأهداف السياسية.

من المشكلات العامة التي تواجهها الديموقراطية، كما يتجلّى في تجربة فنزويلّا التي أشرنا إليها، وفي كولومبيا، وبشكل بارز في الهند منذ ١٩٦٧، أنّ الإلتزامات الديموقراطية التي تتعهّد بها النخبة قد تضعف أو تخفت أو تصبح فارغة بفعل إغراءات السلطة وتكاثر المطالب التي يصعب تحقيقها أو إيجاد تسوية بخصوصها من خلال التدابير المؤسساتية القائمة. على غرار فنزويلّا، صارت التدابير شبه الاتحادية في كولومبيا قديمة ولم يكن تغييرها سهلاً لأنها كانت تخدم مصالح النخبة الحاكمة[٢٧]. في الهند، تكاثرت المطالب التي رفعتها فئات طبقية واجتماعية وعرقية ودينية تزداد تحركاً، مما تسبّب جدياً بإضعاف المؤسسات السياسية، وقد فشل زعماء ما بعد ١٩٦٧، الذين كانوا أقل مهارة وتماسكاً والتزاماً بالديموقراطية، في إعداد توجهات جديدة ومؤسسات ديموقراطية اندماجية[٢٨]. هذا التراجع في الثقافة والمؤسسات في الديموقراطية الهندية أدّى بدوره إلى إضعاف أداء هذه

الديموقراطية والتقيد بها (وتدل على ذلك المعدلات المرتفعة في الفساد والعنف وانتهاكات حقوق الإنسان والنزاع الخارج عن القانون): اعتبرت مؤسسة «فريدوم هاوس» أن الهند في أواخر ١٩٩١ «حرة جزئياً» وذلك للمرة الأولى منذ حكم الطوارىء الذي أقامته انديرا غاندي في أواخر السبعينات[٢٩]. ولكن الباحثين الكبار، أمثال سيتون في هذا الكتاب وأتول كوهلي، لا يزالون ينظرون إلى الهند بوصفها ديموقراطية أساساً، وينسبون استمراريتها وسط المحن بدرجة هامة إلى مرونة ثقافتها الديموقراطية وعمق رسوخها[٣٠].

في ظل التغيّر الإجتماعي والسياسي الذي لا يرحم، تواجه الديموقراطية تحدياً في الاصلاح المؤسساتي: في «إعادة تشكيل» أو إعادة احياء الديموقراطية. لكن أفراد الجيلين الثاني والثالث (ومن يأتي بعدهم) من الديموقراطيين، يرتاحون لما تقدمه السلطة من علاوات (هذا إذا لم يصبحوا جشعين) ولقابلية التنبؤ في النظام الحالي، ولا يكونون غالباً على مستوى المسؤولية. وهكذا ليس الضعف الديموقراطي مجرّد مسألة تغيّر إجتماعي ـ إقتصادي نتج عنه تحرك اجتماعي في إطار مؤسسات سياسية راكدة وغير كفوء، فهو قد يتضمّن أيضاً فساداً ثقافياً غير واضح تماماً أو أنه واضح، وذلك عندما تتحول التزامات السياسيين بالديموقراطية لتتخذ شكلاً ذرائعياً ويفقد الديموقراطيون القوة المحركة والنابعة من القناعة العميقة بالقيمة المتأصلة في الديموقراطية بحدّ ذاتها.

وحتى في ظلّ حكم ديموقراطي مستقر كالحكم في اسرائيل، فإن الضعف الديموقراطي الثقافي بدأ يظهر في المعتقدات والمبادرات غير الديموقراطية لليمين الراديكالي المتطرف، وفي رغبة المزيد من قوى التيار السائد في يمين الوسط لاستخدام هذا النفور السياسي لصالحها، وفي التراجع العام في تأييد القواعد الديموقراطية، والضعف في الثقافة السياسية هو عامل متداخل (أكثر مما هو مستقل) يندفع بمزيج من التغيرات المؤسساتية والبيئية والاجتماعية (والتي بدورها صارت أسوأ حالاً بسبب ضعف الثقافة الديموقراطية). وقد أسهم في انخفاض مستوى وأداء الديموقراطية في اسرائيل (مع أنه لم يؤثر بعد على قابلية تطبيقها)، كما يظهر في العنف السياسي والحالة المتأزمة وتقلّص الاستجابة في الأجهزة الحزبية والحكومية ذات الدرجة العالية من المركزية في اسرائيل. لذلك صار إحداث إصلاح مؤسساتي يشكل محور اهتمام قطاع متزايد من المفكرين والناشطين الديموقراطيين في اسرائيل، المقتنعين بأنه سوف يساعد على إعادة إحياء الثقافة الديموقراطية[٣١].

إجهاض وسقوط

ليس هناك نقص في الأدلة الموثّقة حول الدور البارز الذي تلعبه الثقافة السياسية والتغيّر الثقافي في فشل الديموقراطية وسقوطها. تبيّن شازان في هذا الكتاب كيف تراجعت بسهولة الالتزامات السطحية والنفعية بالديموقراطية عند النخبة الافريقية الناشئة وحلّت محلها نزعات

ديكتاتورية، وذلك في ظل الضغوطات الهائلة التي واجهتها الأنظمة الجديدة التي كانت تكافح لشق طريقها بعد الاستقلال. إن انخفاض مستوى الأهلية المدنية والوعي الديموقراطي عند عامة الناس، وارتفاع معدلات الفساد وعدم التسامح وقلة الثقة وسوء استخدام السلطة عند السياسيين المتنافسين، أسهما أكثر في اللجوء إلى الفوضى والعنف وعدم التقيّد بالقانون مما أدّى إلى سقوط أنظمة حديثة العهد بالديموقراطية أو لديها امكانية ديموقراطية، في القارة بأسرها. على الرغم من أن المشكلات البنيوية كانت تثبط العزيمة، والارث الكولونيالي (الثقافي والمؤسساتي) لم يكن مؤاتياً إلى درجة كبيرة، كان لا بدّ من تحديد الثقافة السياسية بوصفها، على الأقل، متغيراً حاسماً متداخلاً في المحاولات العديدة لإقامة الديموقراطية في إفريقيا والتي انتهت بالاجهاض والفشل[٣٢].

تطرح الأدلة في هذا الكتاب أيضاً حالات أخرى عديدة كانت الثقافة السياسية فيها مقوّضة للديموقراطية أو معيقة لتطبيقها. في حالة مصر يكون تبسيطياً إلى حدّ التفاهة القول بأن هذا البلد افتقد الديموقراطية بسبب ثقافته السياسية السلطوية. والقول الأقرب إلى الواقع، كما يتجلى في كتابات المراحل الانتقالية، أنّ الطابع المتطرف والسلطوي للمعارضة الأساسية للنظام، أي الحركة الإسلامية، يمنع الرؤساء من اتخاذ خطوات أبعد من الخطوات المتبعة والجزئية والمتردّدة في ليبراليتها، أن تستجيب للضغوطات الدولية ولنزعاتهم الخاصة من أجل التغيّر الديموقراطي. في مواجهة حركة تسعى إلى تحوّل سياسي واقتصادي واجتماعي كلّي، يبدو للنخبة الحاكمة أن كلفة القمع تفوق بكثير كلفة ومخاطر التسامح السياسي. وقد تأكدت في الواقع صحّة هذا التخمين لصالح اعتماد مزيدٍ من الحذر بعد الانتصار الكبير الذي حققه الحزب الإسلامي الرئيسي في الجزائر (FIS) في الجولة الأولى من انتخابات كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١، والتدخل العسكري اللاّحق والنزوع إلى العنف في العمل السياسي في ذلك البلد.

وتعتبر دراسة حالة مصر مثقّفة من ناحية أخرى أيضاً. إن إجهاض الديموقراطية أو فشلها نادراً ما ينجمان عن المساهمات المتّسقة والمتساوية التي تقدمها كافة الثقافات الفرعية والعناصر المجتمعيّة. غالباً ما تقوم مجموعة أو أكثر بممارسة تأثير غير متكافىء. لقد أشرنا إلى راديكالية التحركات الطلابية (والعمالية) في كوريا الجنوبية وقلنا إنّ عنادها ونزوعها إلى القوة، وفي بعض الأحيان إلى العنف، أديا كما يبدو إلى زيادة تصلّب المتشدّدين من العسكريين هناك، وشكّلا ذريعة لتأخير تطبيق الديموقراطية، وتركا لدى أبناء الطبقة المتوسطة إحساساً بعدم الارتياح، ـ هؤلاء الذين كان بالامكان تحريكهم قبل ذلك وبشكل حماسي أكثر نحو الديموقراطية. كما أن التعبئة الراديكالية للجماعات اليسارية في الاتحادات العمالية والكنائس والجامعات كانتا حافزاً أكثر حدّة للتدخل العسكري الرجعي في أميركا اللاتينية، وأسهمت لسنوات عدة في عملية تخمين المخاطر التي تقوم بها الفئات الاستراتيجية

(الاقتصادية والعسكرية على حدّ سواء) دافعةً هذه الفئات إلى رفض الديموقراطية بوصفها أكثر تهديداً لقيمها ومصالحها.

في معظم الحالات تمسك الفئات الحاكمة بالأوراق التي تخوّلها تقرير طابع الديموقراطية وسرعة تطبيقها. وفي هذه الحالات (كما في تايوان) تترك قيم هذه الفئات وتصوّراتها تأثيراً غير متكافىءٍ على النتيجة. لقد رأينا كيف أن العسكريين في تايلاند اعتبروا أنهم يملكون حق النقض (الفيتو)، وأعلنوا عدم ثقتهم بالديموقراطية وأنهم قادرون على إسقاطها حتى عندما لا يكون هناك إحساس عام بمساندة تصرّف كهذا، كما كان الوضع قبل انقلاب شباط/ فبراير ١٩٩١. من المؤكد أن غياب بوادر «دعم» شعبي واضح للديموقراطية يسمح لفئات مماثلة من أصحاب حق النقض بفرض هيمنتها (بدون جهد كبير) وميولها المعادية للديموقراطية. إن أهم تغيير عرفته تايلاند منذ ١٩٩١، وذلك للمرة الأولى، كان تبلور توجه عام، قوي وقابل للاستمرار، متمسك بالمطالبة بتحقيق الديموقراطية. قد يكون ذلك إنعكاساً لتغيّر ثقافي محلّي على مستوى النخبة والجماهير، نتيجة للتطور الاجتماعي ـ الاقتصادي الطويل المدى وللتعلّم السياسي من الصدمات والأخطاء في الماضي القريب. في هذه الحالة، كما حدث في أميركا اللاتينية وتايوان، سوف يؤدي هذا التوجّه إلى شق طريق مستقبل ديموقراطي في تلك البلاد.

خلاصة

تناول هذا الكتاب الثقافة السياسية بوصفها ظاهرة معقّدة ومتعدّدة الوجوه وديناميةً ومنفتحة أمام التغيّر (بما في ذلك التغيّر المفاجىء في حياة الناس والأنظمة) وذات تأثيرات قوية على الديموقراطية، على المدى القريب والبعيد معاً. إلتزاماً بالأسلوب النظري الحذر، لن أحاول جمع ما توصّلنا إليه في صيغة كليّة. إلا أن بعض الأفكار تستحق تأكيداً خاصاً في الاستنتاج.

يتّضح من كل ما عرفناه وعرضناه في هذا الكتاب أن الثقافة الديموقراطية ليست شرطاً مسبقاً لظهور الديموقراطية، وأنه لا توجد في الواقع ثقافة ديموقراطية مجرّدة، وكما أشار غابرييل ألموند وريتشارد سكلار فإن جميع الديموقراطيات تظلّ في حالة متواصلة من التلاؤم (هذا إذا لم يكن في حالة ركود أو ذبول)[٣٣]. تستطيع الديموقراطيات الاستمرار في ظلّ وجود ثقافات فرعية لفئات هامة معادية لها أو تنزع إلى الشك فيها، لكن استقرارها يؤدي إمّا إلى إضعاف قوة هذه الفئات أو إلى تخفيف عدائيتها للديموقراطية مع الوقت. تقوم الديموقراطيات دائماً مع مزيج من الثقافات السياسية ـ والواقع أنها، كما يشير ألموند وفيربا وغيرهما، تتطلب تحايداً ما يشبه المزيج أو التوازن من الرموز الثقافية. إلاّ أن بعض وجوه الثقافة السياسية تكون أكثر أهمية للديموقراطية من سواها، ويكون أكثر أهمية بالنسبة

للديموقراطية أيضاً أن تتجلّى هذه الوجوه عند فئات معينة لا عند سواها.

معظم المعالجات النظرية في العقدين الماضيين والتي تناولت التحول الديموقراطي وتماسكه أخطأت في تجاهلها أهمية الثقافة الجماهيرية، في الوقت الذي لا يجوز التغاضي فيه عن المعتقدات والقيم والأنماط السياسية عند النخبة وتأثيرها غير المتكافىء على الديموقراطية خصوصاً في سنوات تشكّلها الأولى. ونشير هنا إلى رأي، غير قابل للتعديل، ورد عند داهل منذ أكثر من عقدين، يقول بأن معتقدات الزعماء والناشطين من السياسيين لها أهمية خاصة لأسباب ثلاثة: يتمتّع هؤلاء بنفوذ أكبر من سائر الفاعلين ويكون لهم بذلك «تأثير أكبر على الأحداث السياسية، بما في ذلك الأحداث التي تؤثر في استقرار الأنظمة أو في تغيّرها»؛ وهم أكثر قابلية لتكون لديهم «معتقدات سياسية ذات توجّهات أكثر اعتدالاً وشمولية»؛ وأعمالهم تكون أكثر قابلية للتقيّد بهذه التوجهات[٣٤].

كما أن أحداً لا يستطيع مناقشة تعريف داهل للشرعية الديموقراطية بوصفها النمط الأول والأكثر أهمية للاعتقاد السياسي بالديموقراطية. إن الشرط المسبق الوحيد للديموقراطية هو وجود فئة قوية سياسية من النخبويين الذين قرّروا الالتزام بالديموقراطية. ومع توسّع نطاق هذا الالتزام، وتحوله إلى قناعة فعلية وعميقة، يُصبح هناك فرصة أفضل لإقامة الديموقراطية وتوطيدها. قد تستمر الديموقراطية فترة طويلة في ظل إلتزامات ملتبسة أو مشروطة بها من جانب الزعماء السياسيين وأتباعهم على حدّ سواء. لكن الديموقراطية تكون دائماً غير محصّنة في مثل هذه الظروف. أشار ليبسيت منذ فترة طويلة في كتابه «Political Man» أن الديموقراطية تصبح مستقرة بالفعل حين يبدأ الناس بتقديرها بكليّتها لا لمجرد فعاليتها الاقتصادية والاقتصادية فقط، وبشكل جوهريّ من أجل مميزاتها السياسية[٣٥].

كما يبيّن هذا الكتاب، ومؤلفات أخرى سواه، أهمية التكيّف بالنسبة للديموقراطية. وللتكيّف مرادفات ومعانٍ ضمنية كثيرة: التسوية والاعتدال والمرونة والذرائعية والثقة والتعاون والتسامح. في هذا الإطار نريد التوصل إلى صياغة نظرية، يكون أساسها أن المتنافسين من ذوي النفوذ، وكذلك الفئات المتنافسة، يجب أن يجدوا سبيلاً للعمل والتعايش مع بعضهم البعض، إما في القمة من خلال التفاعلات بين أفراد النخبة في ظل نظام اتحادي، وإمّا ضمن حقل أكثر ملاءمة للتفاعل. في التدابير الاتحادية عوامل جاذبة مميزة تعتبر وسيلة (والبعض قد يقول ركيزة) لتسهيل مثل هذا التعاون والمساومة بين فئات ذات انقسامات عميقة في المراحل الأولى من الديموقراطية عندما تكون النزعة العِدائية قوية والثقة ضعيفة. المشكلة هنا أن هذه العوامل تفقد حتماً أهميتها مع مرور الوقت، وتتطلب إما التعديل أو التخلّي عنها تماماً وهذا قد يكون مزعجاً بالنسبة للنخبويين الذين استفادوا منها بطرق معروفة.

هذا يعود بنا إلى مسألة الثقافة النخبوية مقابل الثقافة الجماهيرية والتي تكتسب أهمية في هذا السياق. من الدقة بمكان أن نحدّد الزعماء والناشطين من السياسيين بوصفهم القطاع

الثقافي الأكثر أهمية بالنسبة للديموقراطية، على المدى القصير خصوصاً؛ لكن تجاهل معتقدات المجتمع الأوسع يعني الفشل في إدراك الدرجة العالية التي قد يتوصّل إليها التأثير والضغط في انطلاقهما من القاعدة إلى الأعلى، مما يسبب الارتباك للنخبة أو قد يؤدي إلى إضعاف أو زعزعة حتى أكثر ميولهم الديموقراطية صدقاً. هذا هو أحد الأسباب لأن تتطلب الديموقراطية غير المستقرّة تعويد الناس على القيم والتوجهات الديموقراطية، والذي يجعل بالتالي وجود مجتمع مدني نشيط مهماً بجانب نظام حزبي واضح، وذلك من أجل إيجاد مجالات يستطيع فيها المواطنون ممارسة الديموقراطية وتبنّي قيمها وحدودها واعتبار النخبة مسؤولة لمحاسبتها.

هناك سبب آخر للالتفات إلى أهمية الثقافة السياسية الجماهيرية وهو أن تركيبة النخبة السياسية لا تظل مستقرة على مر الأيام. هذه الحقيقة أشارت إليها الكتابات حول الاتحادات والتحولات والتماسك. إن التغيّر الاجتماعي والاقتصادي وتعاقب الأجيال يحمل معه فئات ذات اهتمامات جديدة، وزعماء من تكتلات جماهيرية سابقة. ولا شك أن اقتناع النخبويين وذوي النفوذ بالقيم والأنماط الديموقراطية يشكل عاملاً مساعداً (لتكريس الديموقراطية)؛ ومن الضروري أن تتوفر لهؤلاء مقاعد إلى الطاولة الديموقراطية كي لا يسعوا إلى قَلْبِها.

الديموقراطية تتطلب المرونة ليس للتعامل مع الخصوم فحسب بل للتأقلم مع التغير عبر الزمن أيضاً. إن أحد الأسباب المعروفة لتأزم الديموقراطية وضعفها وسقوطها يكمن في قساوة التدابير الديموقراطية التي تستمر طويلاً ولا تعود مفيدة، وتؤدي إلى إبعاد فئات اجتماعية جديدة هامة وتشكل عائقاً لفاعلية الديموقراطية واستجابتها. من الصعب أن نجد ديموقراطية تأسست منذ فترة طويلة ولم تدرك ضرورة تجديد وتعديل مؤسساتها تكراراً، ودمج فئات جديدة ووضع حد لممارسات قديمة صارت مفسدةً ومتلفةً للثقة بالديموقراطية. نذكر في هذا المجال فضيحتي «وترغايت» و«لجان النشاط السياسي» (PAC) في الولايات المتحدة الأميركية، وفضيحة تمويل الحملة الانتخابية في اليابان. الديموقراطية في اسرائيل تعاني من ضغوطات جدية ومكلفة، والوضع في الهند أشدّ من ذلك، لأن النخبويين لم يظهروا قدرة على التكيّف ومرونة، بل صاروا متشبثين بالسعي وراء مصالح ذاتية سياسية مباشرة وضيّقة (كما فعل السياسيّون الأميركيون في ملاحقتهم لمساهمات PAC؛ والسياسيون الإيطاليون واليابانيون في ارتباطاتهم الاتحادية وفي الشبكات الإجرامية).

نستطيع هنا أن نشير إلى كتلة مختلطة من القيود البنيوية والدوافع التي تعوّق الاصلاح، ولوضع حدّ لها يجب الخضوع للاختيار والمبادرة الفردية باعتبارهما قوتين سببيتين في التاريخ. الديموقراطية تقتضي تجديداً وإصلاحاً مؤسساتياً دورياً. الحركات الاجتماعية تستطيع تعجيلها بمستوى فاعل وموجّه من المواطنية. يُعتبر هذا بُعداً حاسماً في الثقافة السياسية وكلّما كان متطوراً، كان تجديد الديموقراطية ممكناً. لكن في النهاية ينبغي أن تستجيب

النخبة السياسية، حتى لو لم تكن دائماً في القيادة. النخبة السياسية وحدها ـ رؤساء الجمهوريات، ورؤساء الوزارات، والأحزاب والمجالس البرلمانية ـ تستطيع أن تحدث الاصلاحات. إن استمرارية الديموقراطية على امتداد فترات زمنية طويلة يتطلب العديد من التغييرات والتعديلات الصغيرة، تستطيع النخبة من خلالها ـ النخبة التي تقدّر الديموقراطية وتستجيب للاهتمامات المختلفة وتعمل على دمجها ـ أن تقوم باستمرار بإصلاح الديموقراطية وإعادة تشكيلها. وفي ظلّ هذا السياق الذي لا ينتهي من السعي للتجديد والتحسين، تلعب الثقافة السياسية دوراً فاعلاً.

هوامش الخلاصة

(١) بوصفها مزيجاً من القيم والمواقف، ولأنها تنبع من توجهات مستقرة نسبياً للعمل وآراء وفرضيات متغيّرة نسبياً، تتشكّل الثقافة السياسية، حسب تعريفها، بفعل عوامل من لحظات تاريخية مختلفة. ولكن حتى أولويات القيم الأساسية قابلة لأن تتخذ هذه التركيبة الرسوبية المعقّدة.

(٢) تجربة تايوان تقتضي مراجعة رأي «داهل» حول السبل المؤاتية لظهور الحكم المتعدّد. وهي تميل لتؤكّد أطروحاته حول التدرّج والتجربة التاريخية المسبقة في إطار ديموقراطية محدودة. لكنها تشير إلى أن المنافسة السياسية المحدودة (غير الحزبية)، مع إعطاء حق الاقتراع للجماهير، يمكن أن تشكل بديلاً وظيفياً في العالم المعاصر عن النموذج الذي عرفه القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين والذي كانت فيه المنافسة (المتعدّدة الأحزاب) مع حقّ اقتراع محدود. في كلّ من هاتين الحالتين تسمح القوى الاجتماعية والسياسية المهيمنة بمنافسة محدودة لا تشكل تهديداً لمصالحها الأساسية. عندما يصبح النخبويون الناشئون والناس بشكل عام مؤهلين لتقبّل مبادىء ومتطلبات الديموقراطية (بما في ذلك الاعتدال والمساومة)، تتوسع المنافسة السياسية بقدر ضئيل من الخطر على المصالح الأساسية للفئات المسيطرة.

(٣) حول معالم التحدّي في الثقافة السياسية في كوريا أنظر لوسيان باي: «Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority»
(كامبريدج: منشورات جامعة هارفارد، ١٩٨٥) ص ص٢٢٦ - ٢٢٨. يشير باي إلى أهمية التكيّف السياسي التدريجيّ بين KMT و«دانغ ــ واي» (مرشحو المعارضة المستقلون) في سياق الانتخابات السياسية في السبعينات والثمانينات. إلاّ أنه ينسب التعديل الكبير في الثقافة السياسية الكونفوشيوسية في تايوان (مقابل الصين أو كوريا) إلى عوامل أخرى (انقسامات عرقية وبين الأجيال، وصدمة الهزيمة، والمقومات المميزة للاقتصاد السياسي) (ص ص٢٢٨ - ٢٣٦). تجدر الإشارة هنا إلى أنّ باي كتب دراسته قبل الإصلاحات الهامة التي عرفتها كوريا وتايوان في النصف الأخير من الثمانينات.

(٤) جايمس س. كولمان «Nigeria: Background to Nationalism» (بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٥٨)؛ ريتشارد ل. سكلار: «Nigerian Political Parties: Power in an Emergent African Nation»
(برينستون: منشورات جامعية برينستون ١٩٦٣)، لاري دايموند: «Class, Ethnicity and Democracy in Nigeria: The Failure of the First Republic»
(لندن: ماكميلان وسيراكروز: منشورات جامعة سيراكروز، ١٩٨٨).

(٥) نانسي بيرميو: «Democracy and the Lessons of Dictatorship»
في: «Comparative Politics 24» (نيسان/ أبريل ١٩٩٢) ص٢٧٣.

(٦) بيرميو: «Democracy and the Lessons of Dictatorship» ص ص٢٨٦ - ٢٨٧؛ لاري دايموند: «The Globalization of Democracy: Trends, Types, Causes and Prospects»
في مجموعة روبرت أ. سلايتر وباري م. شوتز وستيفن. ر. دور: «Global Transformation and the Third World»
(بولدر: ناشرو لين رينّر ١٩٩٣).

(٧) هناك عوامل متشابهة ملفتة في عقيدتي سان يات ــ سين وكمال أتاتورك، كلاهما كان يفضل نوعاً من الوصاية القوية والديموقراطية «الموجهة» خلال المراحل الأولى من التطور السياسي لكن مع

التحوّل في مرحلة تاريخية معينة نحو ديموقراطية أكثر شمولية وانفتاحاً.

(٨) أنظر، على سبيل المثال، روبرت ل. هاردغرايف (الابن)، وستانلي كوشانيك في: «India: Government and Politics in a Developing Nation» الطبعة الرابعة (نيويورك: هاركورت برايس جوفانوفيتش، ١٩٨٦) ص ص١٢١ - ١٢٢؛ جايمس مانور: «Parties and the Party System» وأتول كوهلي في: «State-Society Relations in India's Changing Democracy» في مجموعة أتول كوهلي: «India's Democracy: An Analysis of Changing State-Society Relations» (پرينستون: منشورات جامعة پرينستون ١٩٨٨) ص ص ٦٢ - ٩٨، ٣٠٥ - ٣١٨؛ پول براس: «The Politics of India Since Independence»
(كامبريدج: منشورات جامعة كامبريدج، ١٩٩٠) ص ص٣٢١ - ٣٢٣. وللإطلاع على وجهة نظر تعترف «بدور الزعماء الوطنين والاقليميين في تعطيل المؤسساتية» (ص٣٨٧) لكنه يعطي أهمية أكبر للعوامل والقيود البنيوية، أنظر أتول كوهلي في: «Democracy and Discontent India's Growing Crisis of Governability» (كامبريدج: منشورات جامعة كامبريدج، ١٩٩٠).

(٩) من المؤكد أن دولة مصر بالكاد تُعتبر ديموقراطية حتى مع الليبرالية السياسية التي عرفتها في حكم السادات ومبارك، ولكن الحركة الإسلامية والنظام العقيدي اللذين تعزّزا بفضل هذه الاستراتيجية، يميلان إلى تطبيق سلطة سياسية مطلقة، راديكالية وكليّة، مع أن مبادئهما الاقتصادية تعتبر ليبرالية من نواح عديدة.

(١٠) خوان ج. لينز: «The Breakdown of Democratic Regimes» (بالتيمور: منشورات جامعة جونز هوپكينز، ١٩٧٨).

(١١) للاطلاع على مراجعة شاملة للكتابات النظرية والتجريبية حول العلاقة بين التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي والديموقراطية، والتي تتوصّل إلى هذا الاستنتاج، أنظر لاري دايموند:
«Economic Development and Democracy Reconsidered» في: «American Behauvioral Scientist 35» (آذار/ مارس، حزيران/ يونيو ١٩٩٢): ص ص٤٥٠ - ٤٩٩، وقد أعيد نشر هذه الدراسة في مجموعة غاري ماركس ولاري دايموند:
«Reexamining Democracy: Essays in Honor of Seymour Martin Lipset» (نيوبيري پارك، CA، سايج ١٩٩٢) ص ص٩٣ - ١٣٩.

(١٢) پاي: «Asian Power and Politics»؛ ص٢٣٣.

(١٣) من الصعب إثبات وجود علاقة سببية مباشرة بين تحرك اليمين الراديكالي في اسرائيل وضعف الثقافة الديموقراطية فيها. ربما تكون أفضل دراسة منهجية حول تغير القيمة والموقف خلال هذه المرحلة تلك التي قام بها إفرايم يوختمان ـ يار ويوشانان پيريز، اللذان تناولا توجهات في الالتزام بالديموقراطية بين الإسرائيليين (من غير العرب) ما بين ١٩٨٧ و١٩٩٠. وتدل نتائج دراستهما على وجود استقرار نسبي في هذه المرحلة في الالتزام العام بالديموقراطية (عندما يتم عرض المبادىء الديموقراطية بشكل مجرّد من دون أي تعديل أو كلفة) إلى جانب ضعف ملحوظ على مستوى القيمة والموقف. تراجعت الاستجابة الديموقراطية في هذه المرحلة من ٦١ إلى ٤٢ في المئة حول تفضيل رئاسة قوية وانتخابات مستقلة، ومن ٦١ إلى ٤٣ في المئة حول الشعور بأن «وجود تهديد هامشي للأمن يبرر تقليص دور الديموقراطية»، ومن ٦٩ إلى ٤٦ في المئة حول تفضيل وجود حكومة ديموقراطية حتى لو كانت تتعارض مع المواقف الذاتية. ينسب يوختمان ـ يار وپيريز هذا التراجع بدرجة كبيرة إلى تأثير الانتفاضة الفلسطينية، لكن من المنطقي الاستنتاج بأن التفاعل الجدلي بين النزعة النضالية الفلسطينية الآخذة في الارتفاع في الأراضي المحتلة والنزعة النضالية اليهودية المتطرفة في اسرائيل ساهم بشكل فاعل في تراجع المبادىء الديموقراطية. أنظر يوختمان ـ يار وپيريز في: «Trends in the

«Israeli :في مجموعة يهود سبرينزاك ولاري دايموند Commitment to Democracy 1987-1990» «Democracy Under Stress (بولدر: ناشرو لين رينر، ١٩٩٣) وبيريز ويوختمان ـ يار في: «Trends in Israeli Democracy: The Public's View» (ناشرو لين رينر، ١٩٩٢).

(١٤) لاري دايموند وخوان ج. لينز وسايمور مارتن ليبسيت: «Democracy and Developing Countries: Persistence, Failure and Renewal» (بولدر: ناشرو لين رينر، يصدر قريباً) الفصل ٤، «إرث الماضي الكولونيالي».

(١٥) تون ـ جون تشينغ: «Democratizing the Quasi-Lininist Regime in Taiwan» في: «World Politics 41» (تموز/ يوليو ١٩٨٩) ص٤٨٣.

(١٦) صموئيل ب. هانتينغتون: «Democracy's Third Wave» في: «Journal of Democracy 2» (ربيع ١٩٩١): ص١٣؛ أنظر أيضاً هانتغتون في: «The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century» (نورمان: منشورات جامعة أوكلاهوما، ١٩٩١).

(١٧) دايموند: «The Globalization of Democracy»

(١٨) بيرميو: «Democracy and the Lessons of Dictatorship» ص ص٢٧٤، ٢٨٣.

(١٩) رامون مايرز، «The Republic of China on Taiwan: The Political Center, Economic Development and Democracy»

(دراسة قدمت في مؤتمر: «الاقتصاد والمجتمع والديموقراطية، الذي رعته «وكالة الانماء الدولي» في مؤسسة هوفر، في واشنطن، DC، من ٧ ـ ٩ أيار/ مايو ١٩٩٢) ص ص٢٥ ـ ٢٦. ويشير مايرز أيضاً إلى أن شيانغ كان يتصرف بدافع يقينه من انه سوف يموت وأن أي إرث يريد أن يتركه يجب انجازه بسرعة نسبية.

(٢٠) لاري دايموند: «Nigeria's Search for a New Political Order»

في «Journal of Democracy 2» (ربيع ١٩٩١) ص ص ٥٤ ـ ٦٩، وفي دراسته: «Political Corruption: Nigeria's Perennial Struggle في: «Journal of Democracy 2» (خريف ١٩٩١) ص ص ٧٣ ـ ٨٥؛ لاري دايموند وأويلاي أويديران: «Military Authoritarianism and Democratic Transition in Nigeria»

في: «National Political Science Review 1» (تصدر قريباً).

(٢١) تشارلز غي غيليسبي ولويس إدواردو غونزاليز في: «Urugway: The Survival of Old and Autonomous Institutions» في مجموعة لاري دايموند وخوان ج. لينز وسايمون مارتن ليبسيت: «Democracy in Developing Countries: Latin America»

(بولدر: ناشرو لين رينر ١٩٨٩) ص٢٢٣.

(٢٢) جون أ. بوث: «Costa Rica: The Roots of Democratic Stability»

في مجموعة دايموند ولينز وليبسيت: «Democracy in Developing Countries: Latin America» ص ص٤٠٢ ـ ٤٠٤.

(٢٣) المصدر نفسه؛ ص٤١٦.

(٢٤) ميتشيل: سيليغسون وإدوارد مولر:

«Democratic Stability and Economic Crisis: Costa Rica, 1978-83»

في: «International Studies Quarterly 31» (١٩٨٧) ص ص٣٠١ ـ ٣٢٦.

(٢٥) دانيال هـ. ليفين: «Venezuela: The Nature Sources, and Future Prospects of Democracy» في مجموغة دايموند، ولينز وليبسيت:

«Democracy in Develolping Countries: Latin America» (ص ص٢٧٨ ـ ٢٨٠). يعطي ليفين

هنا أهمية خاصة إلى الأثر الثقافي الديموقراطي للمشاركة العريضة للمواطنين في تنظيمات مستقلّة.

(٢٦) مايكل كوبيدج: «Venezuela's Vulnerable Democracy» في: «Journal of Democracy 3» (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢) ص ص٣٢ - ٤٤.

(٢٧) جوناثان هارتلين: «Colombia: The Political Violence and Accommodation» في مجموعة دايموند ولينز وليبسيت:
«Democracy in Developing Countries: Latin America» ص ص٣٢٩ ـ ٣٣٠. لهذا السبب يطرح هارتلين أسئلة حول ملاءمة الممارسات الاتحادية في الدول النامية: «التي تحتاج إلى نخبة تتمتع بقدر كبير من الاستقلالية وتخشى تحركاً جماهيرياً قد يعيق تطوير ممارسات ديموقراطية أكثر شمولية» (ص٣٣٠). هذه المشكلة تؤكد العلاقة المعقّدة والمتبادلة بين القيم والمؤسسات.

(٢٨) أتول كوهلي: «Democracy and Discontent» و «Indian Democracy, Stress and Resilience» في: «Journal of Democracy 3» (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢) ص ص٥٢ ـ ٦٤.

(٢٩) فريدوم هاوس: «Freedom in the World: Political Rights and Civil Liberties 1991-1992» (نيويورك: فريدوم هاوس، ١٩٩٢).

(٣٠) للاطلاع على رأي كوهلي في هذا المجال أنظر: «Indian Democracy» ص٦٣.

(٣١) هذا الموضوع تعرضه بشكل شامل مجموعة سبرينزاك ودايموند: «Israeli Democracy Under Stress» وللإطلاع على دراسات تمهيدية حول النظام الانتخابي وتعديله من أجل تعزيز التماسك الحزبي وتقوية العلاقة بين الناخبين والممثلين؛ ومن أجل لامركزية السلطة وتقوية الحكم المحلي والتشريع الوطني، ومن أجل دراسة مشاركة الأحزاب السياسية في إطار ديموقراطي، أنظر منشورات: «Israeli Democracy Institulte, Jerusalem, Israel» والمقدّمة التي أعدّها المسؤول عنها: آري كارمون في الكتاب المذكور أعلاه.

(٣٢) أنظر أيضاً لاري دايموند في: «Introduction: Roots of Failure, Seeds of Hope» في مجموعة لاري دايموند وخوان ج. لينز وسايمور مارتن ليبسيت، «Democracy in Developing Countries: Africa» (بولدر: ناشرو لين رينّر ١٩٨٨) ص ص١٣ - ١٥، ١٨.

(٣٣) غابريال أ. ألموند «Democracy and Crisis, Choice and Change» (دراسة أعِدَّت للمؤتمر السنوي لـ American Political Science Association الذي عُقد في شيكاغو في ٤ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢) ص٦، ودراسة ريتشارد ل. سكلار: «Developmental Democracy» في: «Comparative Studies in Society and History 29» (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٧) ص ص٦٨٧ - ٧١٤.

(٣٤) روبرت أ. داهل: «Polyarchy: Participation and Opposition» (نيوهايفن: منشورات جامعة يال ١٩٧١) ص١٢٨.

(٣٥) سايمور مارتن ليبسيت: «Political Man» (بالتيمور منشورات جامعة جونز هوبكينز، ١٩٨١) ص ص ٦٨ - ٧٠، سليغسون ومولّر:
«Democratic Stability and Economic Crisis».

المحتويات

الفصل الخامس

خلاصة

هل يمكن التفكير في الديموقراطية إنطلاقاً من مقدمات اقتصادية أو تنموية فحسب؟ وهل يمكن، استطراداً، قراءة الاحتمال الديموقراطي على ضوء حسابات الماركسية أو جداول الرأسمالية البارزة؟

هذا الكتاب يطرح فرضية أخرى مؤداها أن العنصر الثقافي والفكري أساسي في هذه العملية. وفي هذا المعنى يمثل الاطلاع على التجارب الديموقراطية في العالم والتواصل مع الغير والعالم الخارجي، وشيوع المعارف الحديثة، أهمية قصوى. وهذه الأهمية لا يمكن أن تؤديها أية طليعة أو نخبة قيادية تنوب عن الشعب.

هذا الكتاب يدرس تجارب من أفريقيا وتركيا وأميركا اللاتينية ومصر، كنماذج على ما يحاول البرهنة عليه.

ISBN 1 85516 720 4

